Jack Goody

L'ADDOMESTICAMENTO DEL PENSIERO SELVAGGIO

Franco Angeli/Antropologia culturale e sociale

L'emergere, tumultuoso e caotico, come nuovi soggetti della storia internazionale di popoli sino a poco tempo fa esclusi rappresenta la sfida della nostra epoca: una sfida che non solo infrange equilibri politici ed economici, ma che getta in crisi certezze e schemi culturali da tempo consolidati. La consueta contrapposizione — società avanzate e società tradizionali, pensiero scientifico e pensiero mitico, razionalità ed emotività — sempre più rivela la sua inadeguatezza a definire i rapporti tra "noi", la nostra cultura, e "gli altri". D'altro canto, il riconoscimento della presenza anche nelle società elementari di "attività intellettuali" e di forme di pensiero "analitico", si è tradotto sovente in un estremo relativismo culturale che, eliminando la possibilità di comparazioni, si lascia sfuggire le molteplici differenze esistenti nell'attività conoscitiva tra una società e l'altra.
Rifiutando ambedue tali impostazioni, il volume, se cerca di cogliere le distinzioni tra "primitivo" e "progredito", "pensiero selvaggio" e "pensiero addomesticato", si sforza di caratterizzarle non in forma statica, ma ricollegandole a un terzo insieme di fatti — l'introduzione della scrittura — in grado di spiegarle. Sulla base di riferimenti che spaziano dalla Grecia classica e dalla Mesopotamia alle società odierne dell'Africa occidentale, Goody illustra con dovizia di dati i mutamenti (nei modi di pensare e nei processi conoscitivi) che l'introduzione della scrittura ha generato e continua a generare. Sia la "nostra logica" che l'impiego di procedimenti "astratti" — tanto nel pensiero che nei rapporti interpersonali, nei sistemi di governo, ecc. — appaiono infatti funzione di tale decisiva modifica insorta nei metodi di comunicazione.
Attraverso un approccio interdisciplinare, l'unico peraltro valido per un esame comparativo di un cosí vasto e delicato problema, il volume consente di afferrare il senso delle trasformazioni in atto nell'Africa contemporanea e getta contemporaneamente luce sulle radici e i caratteri della nostra stessa cultura e del nostro essere.

Jack R. Goody è uno dei più apprezzati antropologi sociali britannici contemporanei, particolarmente noto per la vastità dei suoi interessi. Insegna antropologia sociale all'Università di Cambridge ed ha speso molti anni di ricerca in Africa, pubblicando numerosi saggi sui popoli del Ghana e su argomenti antropologici generali.

Jack Goody

L'ADDOMESTICAMENTO DEL PENSIERO SELVAGGIO

Franco Angeli Editore

INDICE

Fig. 1 – La geometria della mente (Celaya) (Da Ong, 1974).

PREFAZIONE

Il tema di questo volume presenta un'evidente continuità con il saggio che Ian Watt ed io scrivemmo alcuni anni fa, nonché con il volume da me successivamente curato sulla "Litterazione nelle società tradizionali" (*Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968). Cercando di spiegare le acquisizioni greche, oltre che talune differenze esistenti tra le altre società, attribuimmo molta importanza alla litterazione alfabetica. Le argomentazioni qui esposte costituiscono, per alcuni versi, una modifica, per altri, un'estensione di quella tesi. Infatti, apparve presto chiaro che, se non riuscimmo a dare un pieno apprezzamento delle acquisizioni di altre società letterate, fu perché ci si muoveva entro un orizzonte troppo impregnato dall'"unicità dell'Occidente" (si vedano Hirst, 1975; Anderson, 1974). Stimolato dal contatto con le culture in trasformazione dell'Africa occidentale e dalle letture su quella che si potrebbe definire l'"ascesa del Medio oriente" (diversa dalla posteriore "ascesa dell'Occidente"), ho sentito per un certo tempo il bisogno di proseguire il confronto tra società letterate e illetterate allo scopo di cercare di compiere un ulteriore passo avanti nell'analisi degli effetti della scrittura sui "modi di pensiero" (o processi conoscitivi), da un lato, e sulle principali istituzioni sociali, dall'altro.

Questo libro tenta di affrontare il primo dei suddetti compiti. Mi rendo ben conto che si tratta di un'impresa di proporzioni gigantesche, di cui ho toccato solo gli aspetti marginali. Mi rendo pure conto che, alle volte, ho fatto ricorso ad esempi banali per colmare la mia ignoranza di quanto è al di fuori del comune. So anche di aver invaso i giardini ben coltivati di altri studiosi – classicisti, orientalisti, psicologi, linguisti, ecc. – senza possedere la conoscenza esauriente che essi potrebbero reciprocamente pretendere delle loro discipline. Sarebbe futile rimostrare che altri hanno saccheggiato gli incolti pascoli dell'antropologia sociale proprio per gli stessi fini. Piuttosto, suffragherei la mia giustificazione sulla necessità che i confini tra le discipline

vengano varcati se si vuole portare avanti con successo lo studio comparativo del comportamento umano.

Va da sè che non avrei potuto sbozzare l'argomento senza consigli, conversazioni, discussioni. In particolare devo ringraziare Ian Watt per il suo incoraggiamento iniziale; Robin Horton e Claude Lévi-Strauss per intelligenti punti di avvio; Derek Gjertsen e Everett Mendelson per osservazioni filosofiche e storiche; Shlemo Morag, Abraham Malamat, James Kinnier Wilson e Aaron Demsky per consigli sull'Antico vicino oriente e Geoffrey Lloyd sulla Grecia; John Beattie per annotazioni sui Nyoro; Gilbert Lewis per commenti sulla medicina e sui colleges; Walter Ong per illustrazioni; Françoise Héritier e Claude Messailloux per il loro contributo sulla sfera domestica; Michael Cole per una visita tra i Vai e per l'assistenza psicologica; Stephen Hugh-Jones per delucidazioni sulla "letteratura" orale dei Barasana; Patricia Williams e Michael Black per suggerimenti sull'argomentazione e sull'organizzazione; Bobbi Buchleit e Colin Duly per il lavoro redazionale; Esther Goody per la sua attenzione critica.

Parti di questo lavoro sono state pubblicate o sono state presentate come conferenze. Il cap. 1 apparve con il titolo "Evolution and communication: the domestication of the savage mind" sul *British Journal of Sociology*, 1973, n. 24, pp. 1-12, dopo essere stato presentato come comunicazione alla conferenza sociologica mondiale di Varna nel 1970. Il cap. 3 comparve in *Culture and its Creators*, a cura di J. Ben-David e T. Clark, Chicago University Press, 1976, dopo essere stato presentato come conferenza alla Van Leer Foundation, a Gerusalemme nel 1973. Il cap. 4 fu un contributo alla conferenza dell'Association of Social Anthropologists di Oxford nel 1973 ed è ora stato pubblicato in lingua francese in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1976, pp. 87-101, con il titolo "Civilisation de l'écriture et classification, ou l'art de jouer sur les tableaux"; apparirà anche in lingua inglese tra gli atti di quella sezione della conferenza, in un volume curato da R. Jain, *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition*, Ishi Pubblications, Philadelphia, 1977. Il resto viene pubblicato per la prima volta, anche se i capp. 5 e 6 furono presentati nel quadro delle Monro Lectures, e costituirono esattamente le conferenze del maggio 1976, a Edinburgo.

Jack Goody

Cambridge, dicembre 1976.

1. EVOLUZIONE E COMUNICAZIONE

L'emozione è completamente negra, come la ragione è greca.

Leopold Senghor

Nel tentativo di confutare la valutazione a cui la realtà negra era stata sottoposta, la negritudine adottò la tradizione manichea del pensiero europeo e la impose a una cultura che è antimanichea per eccellenza. Essa non solo accettò la struttura dialettica del confronto ideologico europeo, ma attinse alle stesse componenti della sua sillogistica razzista.

Wole Soyinka, *Myth, Literature and the African World*

Quello dei processi di trasformazione dei modi di pensiero nel tempo e nello spazio è un argomento sul quale ai più è accaduto in un dato momento di meditare. Ci si può essere fatta qualche idea sul perché gli Indiani si comportano come si comportano (o noi pensiamo che essi si comportano), o sul perché l'arte africana differisce da quella dell'Europa occidentale, o (quando guardiamo alle cose in una prospettiva storica) su quanto stava a monte degli sviluppi verificatisi nell'Antico medio oriente, in Grecia o nell'Europa rinascimentale, dove nuovi modi di pensare appaiono aver rimpiazzato i vecchi. Gli stessi tipi di questione hanno dato vita fra gli antropologi, i sociologi, gli psicologi, gli storici e i filosofi a grandi discussioni sul passaggio dalla magia alla scienza, sullo sviluppo della razionalità e su una miriade di temi similari. Ma il problema è stato reso aggrovigliato dalle categorie e dal sistema concettuale adottati.

Il guaio delle categorie è che affondano le radici in una divisione noi/loro che è al tempo stesso binaria e etnocentrica, caratteristiche entrambe di per sè limitative. Alle volte continuiamo a impiegare le categorie semplicistiche della nostra tassonomia corrente; laddove queste siano state abbandonate, sostituiamo qualche sinonimo polisillabico. Parliamo in termini di primitivo e avanzato, quasi che le menti umane differissero nella loro struttura, alla stregua di macchine scaturite da un progetto precedente e da uno successivo. Si ritiene che la nascita della scienza, sia che la si fissi all'epoca rinascimentale europea, nell'antica Grecia, o prima ancora nella Babilonia, sia seguita ad un periodo prescientifico, durante il quale predominava il pensiero

magico. I filosofi descrivono questo processo come il sorgere della razionalità dall'irrazionalità (Wilson, 1970), o del pensiero logico-empirico da quello mitopoietico (Cassirer, 1944) o dei procedimenti logici da quelli prelogici (Lévy-Bruhl, 1910). In tempi più recenti, altri autori hanno tentato di superare le difficoltà sollevate da una definizione puramente negativa della situazione (cioè, razionale-irrazionale) facendo ricorso a dicotomie formulate più positivamente: il pensiero selvaggio e addomesticato (o freddo e caldo) di Lévi-Strauss (1962); le situazioni chiuse e aperte di Robin Horton (1967), richiamantesi a Popper.

Il guaio del sistema concettuale è stato che si presentava o ampiamente non-evolutivo o si configurava semplicisticamente evolutivo. Esso è stato non evolutivo perché gli antropologi e i sociologi interessati a tali questioni hanno tendenzialmente accantonato le prospettive evolutive o anche storiche, preferendo adottare un tipo di relativismo culturale secondo il quale le analisi dello sviluppo comportano necessariamente un giudizio di valore, da un lato, e sopravvalutano o fraintendono le differenze, dall'altro. Siffatte obiezioni non si fondano solo sulla cattivante promessa che tutti gli uomini sono uguali. Derivano pure dall'indubbia difficoltà che le speculazioni sulle sequenze dello sviluppo spesso creano per l'analisi d'una particolare serie di dati. Problemi si pongono, derivino i dati da uno studio sul campo o da una società storica, dal presente o dal passato. Se parto dal presupposto che tutte le società un tempo abbiano avuto forme mitologiche del tipo riscontrato in Sud America, ben posso allora essere portato a vedere nel *corpus* greco di "racconti sacri" i frammenti sbiaditi di un passato splendore (Kirk, 1970). Se assumo che le società matrilinee hanno sempre preceduto quelle patrilinee, allora posso essere indotto a interpretare la parte preponderante svolta in una società patrilinea dal fratello della madre alla stregua di una sopravvivenza da un periodo precedente anziché esaminarne il ruolo in rapporto al sistema sociale esistente.

Nell'accettare le posizioni critiche funzionaliste e strutturaliste, nell'ammettere la necessità di dimostrare anziché dare per scontata la differenza, è sin troppo facile non prendere in considerazione le questioni dello sviluppo, scartandole come pseudostoriche, "evolutive", speculative. Nondimeno, pur procedendo cosí, ricorriamo a un modo di discutere, a una serie di categorie, quali primitivo e avanzato, semplice e complesso, in via di sviluppo e sviluppato, tradizionale e moderno, precapitalistico, ecc. che implicano un cambiamento di tipo più o meno unidirezionale. Ogni ricorso al lavoro comparativo solleva

ineluttabilmente il problema evolutivo (1). Neppure specifici studi sul campo sulla vita sociale contemporanea nel Terzo mondo possono ignorare la questione del mutamento nel breve e nel lungo termine. Si tratta in definitiva di problemi intrinseci alla comprensione della nostra esperienza individuale e del mondo in genere, sia nello spazio che nel tempo.

Invero, nonostante la diffidenza degli scienziati sociali contemporanei nei confronti del punto di vista evolutivo, fu proprio da questo che prese le mosse gran parte della migliore sociologia. Basti menzionare l'opera di Comte, Marx, Spencer, Weber e Durkheim (per non dire degli autori, quali Maine, Morgan, Tylor, Robertson Smith e Frazer, la cui opera è più propriamente antropologica) dalla quale si manifestano interessi sia comparativi sia evolutivi. L'opera di Spencer e di Durkheim mostra un'estesa conoscenza di scritti sulle società non europee; Weber ha un'analoga padronanza relativamente all'Asia. Tuttavia, anche quanti hanno manifestato queste attitudini spesso le hanno derivate da un interesse alquanto etnocentrico (ma nondimeno importante) per la nascita della moderna società industriale – un interesse tutto imperniato su un interrogativo che recentemente Parsons (1966, p. 4) ha riproposto: "Perché, dunque, il salto verso la modernizzazione non ebbe luogo in *alcuna* delle civiltà 'orientali' avanzate intermedie?" Ancora una volta, questa domanda implica un'opposizione binaria tra il "nostro" tipo di società e il "loro"; e la risposta ad essa richiede un attento esame del mondo alla ricerca di casi positivi o negativi che confermino le idee che ci siam fatte circa i fattori rilevanti. Non c'è nulla da obiettare alla ricerca in sè, ma dobbiamo riconoscere il carattere etnocentrico di questo punto di avvio e il fatto che una tale dicotomizzazione di "noi" e "loro" restringe sia il campo dell'oggetto d'indagine sia la portata della spiegazione. Essa ci spinge ancora una volta all'impiego di categorie binarie e, mentre introduce la prospettiva dello sviluppo, si sforza di individuare un unico momento di rottura, un "grande spartiacque", anche se non è mai molto chiaro se questo salto si verificò in Europa occidentale durante il sec. XVI, o nella Grecia nel corso del sec. V a.C., oppure in Mesopotamia durante il IV millennio.

E questo discorso vale soprattutto per gli studi sullo sviluppo generale della mente o pensiero umani. E qui ci troviamo a faccia a faccia con il dilemma dell'osservatore partecipante. Noi consideriamo la

1. Quando Talcott Parsons intraprese una comparazione dei sistemi sociali, gli si pose direttamente il problema di trattare l'"evoluzione sociale" (1966, p. v).

questione non come un ricercatore che esamini strati geologici, ma dall'interno. Partiamo dalla convinzione che ci sono importanti differenze tra noi stessi (variamente definiti) e il resto. Altrimenti, come si spiegherebbe che gli altri sono sottosviluppati (o in via di sviluppo) e noi siamo sviluppati (o soprasviluppati)? O, per tornare alla classificazione precedente, perché essi sono primitivi e noi avanzati? Cerchiamo di enunciare la natura di queste differenze in termini molto generali – il passaggio dal mito alla storia, dalla magia alla scienza, dallo status al contratto, dal freddo al caldo, dal concreto all'astratto, dal collettivo all'individuale, dal rituale alla razionalità. Tale movimento tende inevitabilmente ad essere formulato non solo in termini di processo ma anche di progresso; in altre parole, esso acquisisce un elemento di valore, una procedura che tende a distorcere il modo in cui percepiamo il tipo di sviluppo verificatosi, specie quando lo si considera in maniera molto generica come, per esempio, nella divisione di Lévy-Bruhl tra mentalità prelogiche e logiche. Il fatto che gli interrogativi riguardanti il pensiero umano siano posti in siffatti termini significa che è difficile ottenere una dimostrazione soddisfacente; ovvero, considerando l'indagine da un altro angolo visuale, la dimostrazione si può prevalentemente produrre in modo da quadrare con le categorie generali. Quanto alla griglia interpretativa, gli autori si dimenano tra concezione evolutiva e non evolutiva. Ma si continua pur sempre a ritenere che le differenze abbiano carattere dualistico, portando all'assunto di una "philosophie indigène" globale, di un "témoignage ethnographique" sui generis, in opposizione alla nostra.

Un recente contributo in questo campo è l'autorevole studio di Lévi-Strauss su *Il pensiero selvaggio* (*La penseé sauvage*), che segue l'interessante sentiero tracciato da Durkheim nel suo lavoro sulla "classificazione primitiva" (1903) e che illustra tutti i dilemmi accennati sopra. Bisogna subito dire che nella sua analisi della mente umana nelle differenti culture Lévi-Strauss pone l'accento sia sulla differenziazione che sulla similarità. Questa seconda direttrice è presente ne *Il pensiero selvaggio* come pure nei tre volumi intitolati *Mythologiques*, e si compendia nel saggio sul "Concetto di primitività", dove si legge: "Non vedo perché l'umanità avrebbe dovuto aspettare fino a tempi recenti per produrre menti del calibro d'un Platone o d'un Einstein. Più di due o trecento mila anni fa c'erano già probabilmente uomini dotati di simile capacità, i quali non applicavano di certo la loro intelligenza alla soluzione dello stesso problema con cui erano alla prese questi pensatori più recenti; invece, erano forse più interessati alla parentela! " (1968, p. 351). L'opinione è ineccepibile (è difficile credere che qualcuno possa pensarla diversamente – almeno se riduciamo i due o

trecento mila anni a cinquanta mila, al momento dell'apparizione dell'*Homo sapiens*); ed evitiamo la dicotomia radicale. Ma lo facciamo apparentemente scartando ogni considerazione dei fattori specifici, compresi la tradizione intellettuale, l'assetto istituzionale e il modo di comunicazione, che stanno a monte dell'apparizione d'un Platone o d'un Einstein. Passiamo dalla rozza dicotomia a un'unità astorica.

Il punto di partenza de *Il pensiero selvaggio*, d'altro canto, è una dicotomia di "mente" o "pensiero" in selvaggio (o "anteriore") e addomesticato. Questa opposizione ha molte delle caratteristiche della precedente divisione "noi-loro" in primitivo e avanzato, anche se l'autore cerca di scartarne alcune delle implicazioni. Egli tenta di dare alla nuova dicotomia una base storica più specifica, ritenendo la conoscenza "selvaggia" come caratteristica dell'età neolitica e considerando quella addomesticata come varietà dominante nel periodo moderno.

All'inizio di quest'opera, l'autore richiama l'attenzione, al pari di molti altri scrittori, sulla complessità delle classificazioni, delle tassonomie, delle classi di vocaboli, che appaiono nei linguaggi delle società "semplici", e giustamente critica l'opinione, ch'egli attribuisce a Malinowski, secondo cui questi sistemi siano soltanto mezzi per soddisfare "bisogni". Malinowski – egli afferma – pretendeva che l'interesse dei "popoli primitivi" alle piante e agli animali totemici non fosse stimolato che dal borboglio dei loro stomaci (1966, p. 3). Egli sostiene, invece, che "l'universo è un oggetto di pensiero almeno nella stessa misura in cui è un mezzo di soddisfazione di bisogni" (1966, p. 3).

Alcune pagine più avanti, l'integrazione diventa un'alternativa. Scrivendo della "scienza del concreto", Lévi-Strauss nega che la classificazione terapeutica abbia un "effetto pratico". "Essa soddisfa esigenze intellettuali piuttosto o invece che soddisfare bisogni". E prosegue: "Il problema vero non è se il tocco d'un becco di picchio curi effettivamente il mal di denti. E' piuttosto se c'è un punto di vista dal quale un becco di picchio e un dente umano si possano vedere come due cose che 'vanno insieme' (non essendo l'uso a scopi terapeutici di questa concordanza che uno dei suoi possibili usi) e se, mediante questi raggruppamenti, si possa introdurre nell'universo qualche ordine iniziale. La classificazione, in quanto opposta alla non classificazione, possiede un valore a sè stante, quale che sia la forma che essa può assumere" (p. 9).

L'argomentazione di questo passaggio, se per certi versi è molto attraente (quando si fa entrare in scena l'intelletto, l'uomo non è soltanto il prodotto di bisogni materiali), è anche abbastanza ingannevole. Anzitutto, essa dipende da un particolare intendimento delle parole chiave. I "bisogni" vanno qui chiaramente intesi come preva-

lentemente fisici, altrimenti perché non dovrebbero includere esigenze intellettuali e emotive, come comunemente avviene? Non vedo motivo di trattare questi aspetti come alternativi: la cura del mal di denti è molto spesso nelle società elementari un compito intellettuale, che comporta un riaggiustamento del rapporto dell'uomo, non solo con il suo ambiente fisico, ma con l'universo morale e sovrannaturale; e davvero l'universo non è mai o quasi mai diviso in una parte pragmatica e in una non pragmatica. Una tale suddivisione è un'altra imposizione degli osservatori occidentali sul mondo non europeo, spesso in contrasto con i concetti di entrambi i mondi, ma soprattutto di quello non europeo.

Se è cosí, il "problema vero" (ma "vero" per chi?) non può essere enunciato in un modo, né/o nell'altro. Come abbiamo visto sopra e come possiamo vedere dalla frase parentetica "(non essendo l'uso a scopi terapeutici di questa concordanza che uno dei suoi possibili usi)", Lévi-Strauss stesso è incerto sul porre "bisogni" e "classificazioni" come alternative. Chiaramente non lo sono. Essi si integrano a vicenda. Nondimeno, Lévi-Strauss insiste nel ritenere la ricerca di ordine dominante sulla ricerca di sicurezza.

Non è facile trovare il modo di soppesare i due elementi. Dalle dichiarazioni dell'attore, quella che di solito predomina è la ricerca di sicurezza, e sembrerebbe assai rischioso trascurare gli orientamenti pragmatici (intesi nell'accezione più ampia) dell'individuo. Dire questo non equivale certo a negare la "ricerca" intellettuale "di ordine". Ma se ciò significa classificazione, un tale sistema è sicuramente inerente all'uso del linguaggio stesso, e, quali che fossero le potenzialità esistenti nel mondo dei primati, fu questo nuovo strumento di comunicazione che estese grandemente il processo di concettualizzazione. Dunque, non si tratta di "non classificazione", ma solo di differente classificazione (2). L'opposizione tirata in gioco è priva di sostanza.

Vi è un'altra, connessa, dicotomia che crea difficoltà. Lévi-Strauss sottolinea giustamente l'elemento "scientifico" nella società primitiva – un aspetto che Malinowski e altri avevano fissato (anche se ora meraviglia pensare che ciò fosse necessario). Ed egli vede, a ragione, nella classificazione (o nell'ordine) una caratteristica di ogni pensiero (p. 10) – però ciò significa forse soltanto che lo sviluppo di entrambi deriva dall'uso del linguaggio. Ma nell'analizzare la differenza di pensiero nell'uomo nelle società primitive e avanzate (che tutto sommato è il tema della sua indagine), se ne esce contro quello che egli ritiene

2. "L'uso del linguaggio da parte del bambino è... universalmente... categoriale" (Bruner, 1966, p. 32).

un paradosso fondamentale, un paradosso che attiene alla distinzione tra magia e scienza e alla loro associazione con primitivo e avanzato rispettivamente. "La conoscenza scientifica", "la scienza moderna", egli nota, data soltanto di alcuni secoli; essa fu comunque preceduta dall'acquisizione neolitica. "L'uomo neolitico, o paleo-storico, fu quindi l'erede di una lunga tradizione scientifica". Ma dal punto di vista di Lévi-Strauss i motivi a monte di questa acquisizione furono diversi da quelli relativi all'uomo post-rinascimentale. Cosí l'autore spiega il suo assunto: "Se egli, al pari di tutti i suoi predecessori, fosse stato motivato dallo stesso spirito del nostro tempo, non si potrebbe comprendere come egli sia potuto giungere a un arresto e come tra la rivoluzione neolitica e la scienza moderna siano intervenuti, quasi una piana tra i pendii, parecchie migliaia di anni di stagnazione" (p. 15). A questo paradosso Lévi-Strauss non vede che una soluzione: devono esserci "due distinti modi di pensiero scientifico". Esposto un problema storico (la scienza "neolitica" in opposizione a quella "moderna") egli poi prosegue per confutare le implicazioni "evolutive" della sua posizione. "Queste sono certamente non una funzione di diverse fasi di sviluppo della mente umana, ma piuttosto di due livelli strategici in cui la natura è accessibile all'indagine scientifica: uno riconducibile grosso modo a quello di percezione e immaginazione; l'altro a un intervallo dal primo" (p. 15).

Ma, per quanto egli cerchi di staccarsi dalle concezioni del passato, il modo in cui descrive queste due forme di conoscenza evidenzia un ben preciso legame con le vecchie dicotomie in primitivo e avanzato, una dicotomia che, nella sua terminologia, diventa "selvaggio" in opposizione a "addomesticato" e che si riferisce abbastanza specificamente, come nel titolo del suo libro, al "pensiero", alla mente degli attori di cui è questione.

A varie riprese, la dicotomia assume le forme seguenti, esplicite o implicite:

Addomesticato	*Selvaggio*	*Ed. 1962, pagina*
"caldo"	"freddo"	309
moderno	neolitico	24
scienza dell'astratto	scienza del concreto	3
pensiero scientifico	pensiero mitico	33, 44
conoscenza scientifica	conoscenza magica	33
ingegne-re (ria)	bricol-eur (age)	30
pensiero astratto	intuizione/immaginazione/percezione	24

Addomesticato	*Selvaggio*	*Ed. 1962, pagina*
impiego di concetti	impiego di segni	28
storia	atemporalità;	348, 47
	miti e riti	321

A questa visione dualistica del mondo, Lévi-Strauss ritorna alla stessa fine del libro, mostrando quanto essa sia intrinseca alla sua impostazione generale.

"Certamente le proprietà a cui la mente selvaggia ha accesso non sono le stesse che si sono imposte all'attenzione degli scienziati. L'approccio al mondo fisico procede da due opposte estremità nei due casi: una è preminentemente concreta, l'altra preminentemente astratta; una parte dalle qualità sensibili e l'altra dalle proprietà formali". Anziché incontrarsi, questi due percorsi conducono a "due scienze distinte, anche se ugualmente positive: una, che fiorí nel periodo neolitico, la cui teoria dell'ordine sensibile costituí la base delle arti della civiltà (agricoltura, allevamento, ceramica, tessitura, preparazione e conservazione del cibo, ecc.) e che continua a provvedere con questi mezzi ai nostri bisogni fondamentali; l'altra, che si pone fin dall'inizio al livello dell'intelligibilità e di cui la scienza contemporanea è il frutto" (p. 269).

Questa dicotomia segue il pensiero tradizionale e tenta di spiegare in blocco le supposte differenze tra "noi" e "loro". Da un lato, essa assume una posizione relativistica e cerca di aggirare le implicazioni "evolutive" insistendo che a) i percorsi sono "alternativi" e b) si "incrociano" nella metà del XX secolo. Al tempo stesso, essa si riferisce ai supposti cambiamenti storici, cioè alla fondamentale discontinuità nella conoscenza umana, quale portata avanti alla fine del neolitico e quale portata avanti nei tempi moderni. Questa discontinuità è insieme temporale (c'è una piana in mezzo) e causale (l'ispirazione è diversa).

Ma, se il ritmo dell'inventività umana è spesso stata disuniforme, non sembra proprio evidenziare il modello bimodale che Lévi-Strauss ipotizza. Come ci furono molte importanti invenzioni ben prima del neolitico (linguaggio, utensili, cucina, armi), altrettante ce ne furono tra il neolitico e i periodi moderni (metallurgia, scrittura, ruota). Negli scritti recenti sulla preistoria all'idea di un'improvvisa rivoluzione prodotta dall'addomesticamento delle piante e degli animali è subentrata quella d'una più graduale progressione di eventi che riportano all'ultimo periodo interglaciale. Lo sviluppo è stato più graduale di

quanto un tempo non si pensasse, ma in ogni caso la spiegazione di Lévi-Strauss sembra trascurare le grandissime acquisizioni della "rivoluzione urbana" nell'età del bronzo, gli sviluppi dell'epoca classica in Grecia e a Roma, e i progressi dell'Europa del sec. XII e dell'antica Cina. Ho detto "sembra trascurare" poiché l'autore è chiaramente consapevole di questi sviluppi nella cultura romana e in un successivo volume fa specifico riferimento al passaggio dal mito alla filosofia in Grecia come a un trapasso precorritore della scienza (1973, p. 473). Più che altro, egli è, al pari di tutti noi, vittima del "binarismo" etnocentrico cristallizzato nelle nostre stesse categorie, della rozza divisione delle società mondiali in primitive e avanzate, europee e non europee, elementari e complesse. Finché rimangono indicazioni generiche, questi termini si possono pure tollerare. Ma non appare più giustificabile che su una base cosí fragile si elabori l'idea di due distinti approcci all'universo fisico.

Certamente, non intendo negare che ci siano differenze nel "pensiero" o "mente" di "noi" e "loro", né che i problemi che possono avere interessato molti osservatori – e tra questi Durkheim, Lévy-Bruhl e Lévi-Strauss – siano irrilevanti. Tuttavia il modo in cui essi sono stati affrontati sembra suscitare tutta una serie di riserve. Forse, posso meglio esprimere la difficoltà di fondo che riscontro riferendomi alla mia esperienza personale. Nel corso di parecchi anni di permanenza tra popoli di "culture altre", non ho mai vissuto le specie di iato nella comunicazione nelle quali avrei dovuto imbattermi se io e loro avessimo guardato al mondo fisico con approcci diametralmente opposti. Che questa esperienza non sia unica appare evidente dai mutamenti in atto oggi nei paesi in via di sviluppo, dove il passaggio dal neolitico alla scienza moderna si compendia entro lo spazio di vita d'un uomo. Il ragazzo cresciuto come bricoleur diventa ingegnere. Egli ha, certo, le sue difficoltà, ma queste non risiedono al livello di una opposizione globale tra menti, pensieri, approcci selvaggi e addomesticati, ma a un livello molto più particolaristico.

Nel considerare i cambiamenti avutisi nel pensiero umano, dobbiamo, dunque, abbandonare le dicotomie etnocentriche che hanno caratterizzato il pensiero sociale nel periodo dell'espansione europea. Dovremmo, invece, cercare più precisi criteri che spieghino le differenze. Non dovremmo, inoltre, trascurare i fattori materiali concomitanti del processo di "addomesticamento" mentale, perché questi non costituiscono solo le manifestazioni di pensiero, invenzione, creatività, ma ne delineano anche le forme future. Essi non sono soltanto i

prodotti della comunicazione, ma rientrano anche tra i suoi aspetti determinanti.

Cosí, sebbene non si possa ragionevolmente ridurre il messaggio al mezzo, dei mutamenti nel sistema di comunicazione umana non possono non avere grandi implicazioni per il contenuto. Il nostro punto di partenza deve davvero essere questo: che l'acquisizione del linguaggio, il quale è una prerogativa esclusiva della specie umana, è alla base di tutte le istituzioni sociali, di ogni comportamento normativo (3).

Molti scrittori hanno visto nello sviluppo del linguaggio un presupposto del pensiero stesso; lo psicologo russo Vigotsky caratterizzava il pensiero come "parola interna". Non occorre addentrarsi in questo argomento, che è in parte un problema di definizione; non si tratta di stabilire un confine, ma di determinare l'estensione dell'attività conoscitiva che il linguaggio permette e incoraggia. Vale la pena notare che i reperti archeologici comprovanti un'ampia cultura umana, quale è rappresentata nelle pitture murali del paleolitico superiore e nelle pratiche funebri dei neandertaliani, coincidono con la comparsa d'un uomo dotato del cervello più grande che sembrerebbe necessario per il tipo di sistema di comunicazione e immagazzinamento associati con il linguaggio.

Naturalmente, l'esistenza del linguaggio tende a creare dicotomie. Lo si può possedere o non possedere. I linguaggi umani sembrano manifestare poche differenze nella loro potenzialità di adattamento allo sviluppo. Quali che possano essere le differenze nel linguaggio dei popoli "primitivi", "intermedi" e "progrediti", a prescindere dal vocabolario, sembra che questi fattori sortiscano un irrilevante effetto di inibizione o di stimolo al mutamento sociale. Nell'affermare questo, prescindo volutamente da certe implicazioni del promettente raffronto operato da Benjamin Lee Whorf tra quello che egli chiamava l'"europeo medio corrente" e l'hopi del Nord America, nel cui quadro egli individuava certi aspetti della visione del mondo e dei processi conoscitivi di queste società come intimamente legati alle strutture grammaticali. Tralascio pure la miriade di analisi antropologiche che tendono a considerare l'uomo come prigioniero dei concetti da lui stesso prodotti e che, quindi, non riescono a spiegare gli aspetti generativi della sua cultura.

La dicotomia tra quanti possiedono un linguaggio e quanti non ce l'hanno ha poco a che vedere con il tipo di differenze che qui ci

3. Per linguaggio qui intendo una costellazione specifica di attributi di sistemi uditivi di comunicazione (si veda Hockett, 1960).

interessano. Tuttavia, essa fa intravedere che un esame dei mezzi di comunicazione, uno studio della tecnologia dell'intelletto, può gettare nuova luce sugli sviluppi della sfera del pensiero umano. Per quanti studiano l'interazione sociale, gli sviluppi della tecnologia dell'intelletto non possono non rivestire un'importanza decisiva. Dopo il linguaggio, il successivo rilevante progresso in questo campo consistette nella riduzione del discorso a forme grafiche, nello sviluppo della scrittura. Al riguardo possiamo notare non un unico salto, ma una serie di mutamenti, molti dei quali disseminati lungo un processo di diffusione che può essere ricostruito nelle sue grandi linee e che culminò nella forma relativamente semplice di scrittura alfabetica generalmente impiegata oggi, la cui adozione suggerita per la Cina fu da Lenin definita come la rivoluzione dell'Oriente. I cambiamenti nei mezzi di comunicazione non sono, naturalmente, il solo fattore rilevante; il sistema o modo di comunicazione comprende anche il controllo di questa tecnologia, a prescindere dal fatto che esso sia esercitato da una gerarchia religiosa o politica, come pure dal fatto che si tratti d'un sistema "scribatico" (basato sugli scribi) o "demotico". Nondimeno, le differenze nei mezzi di comunicazione sono sufficientemente importanti per legittimare una ricerca delle loro implicazioni per gli sviluppi del pensiero umano e, in particolare, per verificare se grazie ad esse possiamo giungere a una descrizione delle diversità osservate che sia migliore rispetto a quella ottenuta attraverso le dicotomie che abbiamo respinto. L'impresa, dunque, non consiste soltanto nel criticare lo schema dominante (il che non è mai molto difficile), ma nell'offrire un quadro che spieghi di più.

Se pensiamo che i cambiamenti nella comunicazione siano decisivi, se attribuiamo loro un carattere multiplo anziché singolo, allora la vecchia dicotomia tra primitivo (o "anteriore") e progredito scompare, non solo in relazione al "pensiero" ma anche in rapporto all'organizzazione sociale. Infatti, l'introduzione della scrittura ha avuto una grande influenza sulla politica, sulla religione e sull'economia; le istituzioni parentelari sembrano influenzate solo secondariamente, per ragioni che saranno brevemente menzionate. Nell'affermare questo, non voglio tentare di proporre una sequenza di causa ed effetto, semplice, tecnologicamente determinata; troppi vortici e correnti agitano gli affari umani perché si possa giustificare una spiegazione monocausale di tipo unilineare. D'altra parte, c'è una via di mezzo tra la scelta di un'unica causa e il rigetto totale delle implicazioni causali, tra la propagazione della causalità strutturale e della corrispondenza funzionale e l'elezione d'un singolo fattore materiale e causa domi-

nante o perfino determinante; c'è tutta l'area degli archi causali, dei processi di retroazione, dello sforzo di soppesare una pluralità di cause. Esaminando la natura di questi fattori causali, un'importante corrente di pensiero in sociologia e antropologia, specie in quella che s'inscrive nella tradizione durkheimiana, ha avuto la tendenza a trascurare i cambiamenti tecnologici che, invece, altre discipline, ad esempio la preistoria, hanno ritenuto assai significativi. Due le ragioni di questa tendenza. Una fu il tentativo di definire la sociologia come materia distinta che tratta una specifica categoria di fatti ritenuti "sociali"; nell'antropologia sociale vi fu uno sforzo parallelo (risalente alla stessa fonte durkheimiana) di evitare lo studio della "cultura materiale" e di convergere esclusivamente sul "sociale". La seconda ragione, più che a Durkheim, può farsi ascendere a Weber: il suo ridimensionamento della teoria marxiana comportò un parziale spostamento dell'accento dalla produzione all'ideologia, dall'"infrastruttura" alla "sovrastruttura", un orientamento che è prevalso sempre più nella più recente teoria sociale.

L'importanza dei fattori tecnologici va giudicata indipendentemente da tali considerazioni ideologiche. Nella sfera conoscitiva essi hanno rilevanza per due motivi particolari. Il primo è che ci occupiamo di sviluppi nella tecnologia degli atti di comunicazione, uno studio dei quali ci permette di raccordare varie branche del sapere interessate alla scienza della società, ai suoi prodotti culturali e agli strumenti di produzione culturale che essa ha a disposizione. Il secondo è che un'accentuazione delle implicazioni dei cambiamenti nella tecnologia delle comunicazioni può configurarsi come uno sforzo di affrontare in termini più agevoli un argomento che è diventato sempre più oscuro e scolastico.

In un precedente saggio (1963), Watt e io cercammo di delineare alcuni degli aspetti da noi ritenuti strettamente connessi all'avvento della scrittura e, in particolare, all'invenzione del sistema alfabetico che rese possibile un'ampia litterazione (*literacy*). Sostenevamo che la logica, la "nostra logica", nell'accezione ristretta di strumento di procedimenti analitici (senza dare però a questa scoperta lo stesso preponderante valore attribuitole da Lévy-Bruhl e da altri filosofi) sembrava costituire una funzione della scrittura, essendo l'esposizione scritta del discorso che permetteva all'uomo di separare le parole, di manipolarne l'ordine e di sviluppare forme sillogistiche di ragionamento; queste ultime venivano considerate più come forme letterate che non orali, anche ricorrendo ad un'altra componente puramente grafica, la lettera, in quanto mezzo per indicare la relazione tra gli elemen-

ti conoscitivi. La nostra ipotesi concordava con la ricerca attuata in Asia centrale da Luria che vi scoprí che l'istruzione scolastica era associata con un'accettazione di assunti molto arbitrari su cui si basavano i sillogismi logici (Scribner e Cole, 1973, p. 554). Ragionamento analogo vale per il principio di contraddizione, che Lévy-Bruhl riteneva assente nelle società primitive. Da un certo punto di vista, quest' idea era assurda. Eppure, è certamente più agevole percepire contraddizioni nella scrittura che non nel discorso orale, sia perché si possono formalizzare le enunciazioni in modo sillogistico, sia perché la scrittura arresta il flusso della conversazione orale in modo da poter confrontare a una a una le espressioni emesse in tempi e luoghi diversi. C'è, quindi, qualche elemento di giustificazione dietro la distinzione di Lévy-Bruhl tra mentalità logica e prelogica come pure dietro la sua analisi del principio di contraddizione. Ma la sua analisi è nel complesso del tutto erronea. Egli, infatti, non riuscendo a considerare la meccanica della comunicazione, è portato a svolgere deduzioni sbagliate in tema di differenze mentali e di stili conoscitivi.

Le considerazioni riguardo alle parole valgono pure per i numeri. Lo sviluppo della matematica babilonese dipese anche dal precedente sviluppo d'un sistema grafico, benché non fosse alfabetico. Il rapporto tra scrittura e matematica rimane valido anche a livello elementare. Nel 1970 ritornai per un breve periodo tra i LoDagaa del Ghana settentrionale, il cui principale contatto con la litterazione iniziò nel 1949 con l'apertura di una scuola elementare a Birifu. Indagando sulle loro operazioni matematiche, constatai che i ragazzi non scolarizzati incontravano grosse difficoltà con le moltiplicazioni, anche se erano abili a contare un gran numero di cauri (moneta di conchiglia), cosa che facevano più rapidamente e accuratamente di me. Non che l'idea di moltiplicare fosse del tutto assente: a quattro mucchi di cinque cauri attribuivano l'equivalente di venti. Non disponevano mentalmente di tabelle con cui calcolare somme più complesse. La ragione era semplice: la "tabella" è essenzialmente un sussidio scritto all'aritmetica "orale". Il contrasto valeva ancora di più per la sottrazione e la divisione: la prima può essere eseguita con mezzi orali (benché i letterati ricorrerebbero certamente a carta e penna per le somme più complicate), la seconda è fondamentalmente una tecnica letterata. La differenza non è tanto di pensiero o mente, quanto di meccanica degli atti di comunicazione, non solo quelli tra esseri umani ma anche quelli con cui un individuo è alle prese quando "parla con se stesso", calcola con i numeri, pensa con le parole.

Ci sono altre due considerazioni generali che meritano di essere

fatte sui processi mentali in gioco. Osservai che la maggior parte dei LoDagaa era più svelta nel contare grosse somme di cauri. Invero, il mio metodo provocava qualche divertimento poiché il mio modo di muovere le conchiglie, a una a una, veniva giudicato tutt'altro che pratico; in seguito osservai che soltanto gli scolari, abituati ai modi più individualizzanti del conteggio "astratto", usavano la mia stessa tecnica. Se si pensa che una normale ricchezza della sposa ammonta a 20.000 cauri, si capisce che il conteggio può diventare un procedimento dispendioso in termini di tempo. I LoDagaa stessi avevano un modo particolare di "contare cauri" (*libie pla soro*) che consisteva nel muovere prima un gruppo di tre, poi di due, fino a formare un mucchio di cinque conchiglie. Oltre ad essere una frazione di venti, che costituiva la base di calcoli più elevati, cinque era un numero che una persona poteva verificare con un'occhiata mentre sospingeva di nuovo la mano in avanti per raccogliere il successivo gruppo di cauri (4). La possibilità di tale duplice verifica migliorava chiaramente l'accuratezza del computo. Quattro mucchi di cinque venivano poi ammassati fino a formarne uno di venti; cinque ventine fino a formare il centinaio, e cosí via fino a contare tutta la ricchezza della sposa. Ma quel che voglio far rilevare non ha nulla a che vedere con la velocità o accuratezza del conteggio, ma riguarda la relativa concretezza del procedimento. Quando chiesi per la prima volta a qualcuno di contare per me, la risposta fu: "contare cosa? ". Infatti i procedimenti erano diversi a seconda degli oggetti da contare. Contare mucche è diverso dal contare cauri. Abbiamo qui un esempio della maggiore concretezza dei procedimenti nelle società illetterate. Non si tratta dell'assenza di pensiero astratto, come credeva Lévy-Bruhl; e non si tratta neppure dell'opposizione tra "scienza del concreto" e "scienza dell'astratto" di cui parla Lévy-Strauss. I LoDagaa hanno un sistema numerico "astratto" che vale tanto per i cauri quanto per le mucche. Ma i modi in cui utilizzano questi concetti sono cementati nella vita quotidiana. La litterazione ed il processo di scolarizzazione che vi si accompagna comportano una tendenza a una maggiore "astrattezza", a una decontestualizzazione della conoscenza (Bruner *et al.*, 1966, p. 62), ma il cristallizzare tale processo di sviluppo in una dicotomia assoluta non rende giustizia ai fatti, né della società "tradizionale", né del

4. Il tipo di stima visiva d'un numero di elementi pari o inferiore a sei è stato chiamato "*subitizing*" ("individuazione a colpo d'occhio") e posto in relazione con i limiti strutturali del cervello umano (Kaufman *et al.*, 1969; si veda pure Miller, 1956).

mondo in trasformazione nel quale oggi i LoDagaa si collocano.

L'altra considerazione generale è la seguente. Esistono alcuni gruppi specialistici di mercanti, quali gli Yoruba, la cui abilità nel calcolo di somme relativamente complesse è connessa al loro ruolo di distributori di merci europee, implicante la suddivisione di articoli voluminosi in piccole confezioni. Siffatte transazioni richiedono un'attenta valutazione dei profitti e delle perdite, attenzione di cui certamente gli Yoruba sono capaci. Fino a che punto la loro abilità in questo senso sia una retroazione dell'acquisizione della litterazione è difficile dire; la "tabella" è essenzialmente un espediente grafico, sebbene sia impiegata come strumento di calcolo orale. Tra gli Yoruba questa abilità nel calcolo si trasmette normalmente in "famiglia"; essa è soggetta alle limitazioni della trasmissione orale, che tende a incorporare, o rigettare, subito nel bagaglio di conoscenze un elemento nuovo. Ho già accennato al fatto che l'assenza di scrittura significa che è difficile isolare un segmento di discorso umano (p.e. il discorso matematico) e sottoporlo alla stessa analisi estremamente specifica, intensa, astratta, critica, che è invece possibile per un'enunciazione scritta. Ma c'è anche un altro aspetto, di cui fornisco una semplice illustrazione per mostrare la differenza dovuta alla scrittura. Se un singolo Yoruba dovesse elaborare un nuovo modo di calcolo, la possibilità che tale acquisizione creativa gli sopravviva dipende fondamentalmente dalla sua "utilità". A questo termine non do il significato ristretto assegnatogli da Lévi-Strauss nella sua confutazione di Malinowski (1966, p. 3), ma intendo semplicemente fare capire che è una questione di "subito o mai"; non c'è alcuna possibilità che la sua scoperta venga acclamata in futuro; non esiste una memorizzazione che consenta un richiamo futuro.

Non è una considerazione banale: quanto qui accade è parte integrante della tendenza delle culture orali all'omeostasi culturale; le innumerevoli mutazioni della cultura che emergono nel corso ordinario dell'interazione verbale, o vengono adottate dal gruppo interagente, o vengono eliminate nel processo di trasmissione da una generazione all'altra. Se una mutazione è adottata, la "firma" (quanto è difficile evitare la metafora letterata!) dell'individuo tende a cancellarsi, mentre nelle culture scritte il fatto stesso di sapere che un'opera durerà nel tempo, nonostante le pressioni commerciali o politiche, spesso contribuisce a stimolare il processo creativo e a incoraggiare il riconoscimento dell'individualità.

Il fiorire dell'individualismo è un'altra delle vaghe generalità applicate allo sviluppo conoscitivo dell'umanità. Ancora una volta, c'è

qualcosa che va spiegato. Durkheim cercò di farlo ricorrendo ad un'altra dicotomia, il passaggio dalla solidarietà meccanica a quella organica; l'accrescersi della divisione del lavoro significò la crescente differenziazione dei ruoli; la società progredita si caratterizzò per eterogeneità, per contro a omogeneità, e questo stato di cose si riflettè nella *conscience collective* delle società semplici e nei tipi di legame solidale tra persone e gruppi.

Ancora una volta, qualcosa di vero c'è nel ragionamento di Durkheim. Però è più verosimile che il processo da lui descritto produca una serie di sottogruppi parzialmente differenziati che non il tipo di attività di solito associata al fiorire dell'individualismo in Occidente. Sicuramente in questo processo vagamente definito intervenne più d'un fattore; ma i cambiamenti nella comunicazione umana che fecero seguito all'estensione della litterazione alfabetica in Grecia e all'introduzione della parola stampata nell'Europa rinascimentale furono sicuramente fattori importanti. Eppure Durkheim non ne tiene affatto conto.

Altro tema comune nella distinzione tra le società, affrontato da Lévi-Strauss e già prima di lui da Cassirer, riguarda il contrasto tra mito e storia (Goody e Watt, 1963, pp. 321-26). Elementarmente parlando, è ovvio che la storia è legata all'uso del materiale documentario ed è, quindi, inseparabile dalle culture letterate; tutto il resto è preistoria, la preistoria delle società dominate dal mito. Senza addentrarci nelle non poche ambiguità che comporta la definizione di mito, questo concetto, in un certo senso, spesso implica un esame retrospettivo di ciò che è o non vero o non verificabile. Nel senso più letterale, la distinzione tra *mythos* e *historia* nasce nel momento in cui la scrittura alfabetica incoraggia l'umanità a mettere l'una accanto all'altra le varie descrizioni dell'universo o del panteon e quindi a percepire le contraddizioni tra esse esistenti. Si possono cosí avere due profili sotto i quali la caratterizzazione della "mente selvaggia" come "preistorica" o atemporale si rapporta alla distinzione tra società letterate e società preletterate.

Pur essendo questo libro incentrato specificamente sui fattori conoscitivi, vale la pena indicare altre due problematiche sociologiche che si arricchirebbero da una considerazione delle conseguenze dei cambiamenti verificatisi nei sistemi degli atti di comunicazione, anche se si riferiscono alle istituzioni sociali. La parola scritta non sostituisce il discorso orale, non più di quanto il discorso sostituisca il gesto. Però aggiunge una dimensione importante a gran parte dell'agire sociale. Ciò vale particolarmente per l'ambito politico-giuridico, dipenden-

do indubbiamente in misura considerevole lo sviluppo della burocrazia dalla capacità di controllare le relazioni dei "gruppi secondari" per mezzo delle comunicazioni scritte. E' proprio interessante notare che i termini nei quali Cooley definí originariamente il gruppo primario si avvicinano molto a quelli utilizzati per le società preletterate. "Per gruppo primario intendo coloro che si caratterizzano per un'associazione e cooperazione personale e diretta. Il risultato dell'associazione intima, sul piano psicologico, è una certa fusione delle individualità in un tutto comune, cosí che lo stesso io di un singolo coincide, almeno per molti fini, con la vita e i fini comuni del gruppo" (1909, p. 23). Un gruppo a contatto diretto non ha un gran bisogno di scrittura. Si prenda l'esempio del gruppo domestico, il prototipo del gruppo primario; esso ci riporta ai motivi per cui la scrittura ha un'influenza diretta scarsa sulla parentela; infatti, il rapporto tra parenti è prevalentemente orale e spesso non verbale.

Altre istituzioni sociali sono influenzate più direttamente. Ho accennato prima al problema della comunicazione nei grandi stati. Non è questa l'occasione per addentrarsi in un'ampia analisi dei legami tra i mezzi di comunicazione e il sistema politico. Max Weber fece rilevare che una delle caratteristiche delle organizzazioni burocratiche è l'espletamento delle incombenze dell'ufficio sulla base di documenti scritti (Weber, 1947, pp. 330-32; Bendix, 1960, p. 419). Ma occorre sottolineare che alcune delle altre caratteristiche che egli menziona sono in stretta relazione con questo fatto. La spersonalizzazione del metodo di reclutamento all'incarico implica spesso il ricorso a prove "oggettive", cioè a esami scritti, che sono modi di valutare la capacità dei candidati nel trattare il materiale di base delle comunicazioni amministrative, lettere, promemoria, incartamenti e rapporti. Come Bendix nota nel suo pregevole commento a Weber, nei più antichi sistemi di amministrazione "gli affari burocratici sono disbrigati con incontri personali e mediante comunicazione orale, non sulla base di documenti impersonali" (1960, p. 420). In altre parole, la scrittura influisce non solo sul metodo di reclutamento e sulle capacità professionali, ma anche sulla natura del ruolo burocratico stesso. Il rapporto sia con il governante che con il governato diventa più impersonale, comporta un maggiore richiamo a "regole" astratte elencate in un codice scritto e conduce a una netta separazione tra doveri d'ufficio e interessi personali. Non voglio lasciar pensare che tale separazione sia del tutto assente dalle società illetterate; né vorrei suffragare l'osservazione secondo cui la tradizione non scritta "avalla l'arbitrarietà senza principi del governante" (Bendix, 1960, p. 419). Ma è chiaro che

l'adozione di modi scritti di comunicazione era intrinseca allo sviluppo di sistemi di governo più ampi, più spersonalizzati e più astratti; al tempo stesso il distacco dal rapporto orale significò riduzione dell'importanza assegnata alle situazioni di contatto diretto, nella forma sia del colloquio che dell'udienza, sia della prestazione personale che delle feste nazionali, nella quale il rinnovamento dei legami di obbedienza rivestiva spesso la stessa importanza dei riti religiosi.

Ho cercato di considerare talune caratteristiche che per Lévi-Strauss e altri contrassegnano la distinzione tra primitivo e progredito, tra pensiero selvaggio e addomesticato, suggerendo che molti degli aspetti validi di queste dicotomie alquanto vaghe possono rapportarsi ai cambiamenti nel modo di comunicazione, in particolare all'introduzione delle varie forme di scrittura. Il vantaggio di questo approccio risiede nel fatto che non si limita a descrivere le differenze, ma le pone in relazione a un terzo insieme di fatti, fornendo cosí un tipo di spiegazione, un tipo di meccanismo, per i cambiamenti che si ritiene che avvengano.

Il riconoscimento di questo fattore modifica anche la nostra visione circa la natura di queste differenze. Quella tradizionale è essenzialmente una caratterizzazione statica in quanto non fornisce alcuna ragione del cambiamento, alcuna idea delle modalità e dei motivi del verificarsi dell'addomesticamento; essa postula che la mente primitiva ha un dato carattere, quella progredita un altro e che la nascita dell'uomo moderno si deve al genio dei greci o degli europei occidentali. Ma l'uomo moderno sta nascendo ogni giorno nell'Africa contemporanea, senza, io direi, quella trasformazione totale dei processi di "pensiero" o degli attributi della "mente" che le teorie in circolazione implicano. Il contenuto della comunicazione è indubbiamente di primaria importanza. Però è anche essenziale, per la teoria sociale e per l'analisi storica, per la politica di oggi e per la pianificazione di domani, ricordare i limiti e le opportunità che presentano le diverse tecnologie dell'intelletto.

Nei capitoli che seguono, cerco di analizzare in maniera più approfondita la relazione che intercorre tra mezzi di comunicazione e modi di "pensiero". In questo tentativo voglio mantenere un equilibrio tra il rifiuto di ammettere differenze nei processi conoscitivi o negli sviluppi culturali, da un lato, e il dualismo o la distinzione estremi, dall'altro. I modi di pensiero delle società umane somigliano l'uno all'altro sotto molti profili; l'attività intellettuale individuale è una caratteristica tanto dei LoDagaa del Ghana settentrionale quanto delle culture occidentali. Anzi il prossimo capitolo si propone di mettere in

chiaro proprio questo aspetto, un aspetto che certe versioni della concezione dualistica tendono a trascurare. D'altro canto, la forma estrema di relativismo che è implicita in gran parte degli scritti contemporanei si lascia sfuggire il fatto che le attività conoscitive degli individui differiscano da società a società sotto molti riguardi. Alcune delle differenze generali che contraddistinsero gli approcci binari possono attribuirsi alle nuove potenzialità di conoscenza umana create dai mutamenti che si verificano nei mezzi di comunicazione. Gli scienziati sociali non hanno indugio a riconoscere questo aspetto in relazione allo stesso linguaggio, ma tendono a ignorare l'influsso dei fatti che ne conseguono sullo sviluppo dell'interazione umana.

L'influsso generale della scrittura sulla crescita della conoscenza è trattato nel cap. 3, dove cerco di considerare da questo angolo visuale alcuni dei tratti ritenuti caratteristici delle società "semplici" e "complesse", dedicando particolare attenzione all'esame dell'importante confronto, svolto da Horton, tra la scienza occidentale e il pensiero tradizionale africano.

I successivi quattro capitoli passano dal generale al particolare, tentando di meglio specificare taluni modi in cui l'uso della scrittura sembra avere influenzato le strutture conoscitive. Qui sono interessato, più che agli ovvi usi "discorsuali" (*speech-like*) della lingua nella scrittura, a quelli non "discorsuali" (*non-speech uses*), quali si esemplificano nell'impiego di tabelle, liste, formule e ricette per l'organizzazione e lo sviluppo del sapere umano. E' su queste "figure della parola scritta" più che sulle "figure del discorso orale" che il lavoro si sofferma. Nel tentare di valutare l'importanza di questi strumenti di manipolazione conoscitiva, di processi intellettuali, esamino (più che altro da dilettante) alcuni dei primi prodotti dei sistemi di scrittura, basandomi sui più vecchi sistemi di scrittura, quelli del Medio oriente, che furono al centro di grandi progressi del sapere umano. E allo stesso tempo esamino la più recente introduzione della scrittura in quelle che sono state finora società orali, un processo in atto oggi nell'Africa occidentale. In questa area si può tentare di valutare non solo l'impatto esterno della scrittura sia araba che europea su società illetterate, argomento da me affrontato in precedenti saggi (Goody, 1968a; 1972b), ma anche il reale processo attraverso cui gli individui e le società acquisiscono la capacità di scrivere e di leggere.

Se l'impatto dei sistemi stranieri ci dice molto, bisogna tenere anche conto che la situazione è influenzata dal contenuto della tradizione a cui appartiene il sistema di scrittura, in un caso l'Islam, nell'altro il Cristianesimo (o la cultura occidentale moderna). Nel corso della

prima metà del sec. XIX, alcuni membri di una società africana occidentale inventarono la loro scrittura, stimolati da una conoscenza dei vantaggi che la scrittura aveva arrecato agli europei e agli arabi (e forse pure ai Cherokee). Questa ben documentata scoperta fu fatta dai Vai della zona di confine tra la Liberia e la Sierra Leone, i quali offrono una rara occasione di osservare i modi in cui l'avvento della scrittura può influenzare una società, in assenza di organizzazione scolastica formale e senza l'importazione di una cultura letterata bell'e pronta. Questa particolare situazione è attualmente oggetto di un'indagine intensiva da parte di Michael Cole, Sylvia Scribner e altri loro collaboratori. Io ebbi la fortuna di essere invitato a partecipare brevemente al progetto di ricerca ed ebbi cosí l'opportunità di "verificare" le mie idee circa le implicazioni della litterazione (e, in particolare, il ruolo delle liste) esaminando il contenuto di una raccolta di documenti vai. I risultati di questo breve incontro sono stati pubblicati in *Africa* (1977), con un articolo in collaborazione con Cole e Scribner dal titolo "Writing and formal operations: a case study among the Vai". E' un'integrazione essenziale al presente lavoro e fa all'uopo per indicare, seguendo la distinzione usata da Scribner e Cole (1973), che, sebbene le capacità conoscitive rimangano le stesse, l'accesso a differenti abilità può produrre risultati eccezionali. Anzi, io vorrei spingermi oltre fino a vedere nell'acquisizione di questi mezzi di comunicazione un'autentica trasformazione della natura dei processi conoscitivi, in modo da giungere a una parziale dissoluzione delle barriere erette da psicologi e linguisti tra abilità e risultato.

Fig. 2 – Addomesticamento come esperienza individuale

2. INTELLETTUALI NELLE SOCIETA' PRE-LETTERATE?

> **Appena giunsero alla Porta del dragone, il capo della gilda la indicò e disse: 'Ecco l'ingresso per gli studenti'. Entrarono in un corridoio sui cui due lati si aprivano celle di esame, ed il capo della gilda disse loro: 'Ecco la numero uno. Potete entrare e dare un'occhiata'. Chou Chin entrò, e quando vide lo scrittoio cosí accuratamente disposto, gli occhi cominciarono a lacrimargli. Emise un lungo gemito, sbattè la testa contro lo scrittoio e scivolò privo di sensi sul pavimento.**
>
> **Ma per sapere se Chou Chin rinvenne, dovete leggere il prossimo capitolo.**
>
> Wu Ching-Tzu, *The Scholars*, p. 25 (1)

Il senso della discussione non è, dunque, di costruire una cortina di ferro e neppure uno schermo di carta tra i processi conoscitivi che si potrebbero chiaramente distinguere in base a un indice tecnologico, ma di evidenziare i tratti peculiari dei "modi di pensiero" su cui appaiono influire i mutamenti nei mezzi di comunicazione. Ma qualche parola di avvertimento si rende necessaria. Allorché sostengo che alcuni degli argomenti riguardanti il mito e la storia, lo sviluppo delle operazioni matematiche, il fiorire dell'individualismo e la nascita della burocrazia erano strettamente connessi al lungo e mutevole processo di introduzione di simboli grafici per la parola, al lento passaggio dal discorso orale al testo scritto, non sottintendo affatto che le società preletterate siano senza storia, matematica, individualità distinte o organizzazioni amministrative. Piuttosto, la mia attenzione è rivolta a quegli ulteriori sviluppi di questi aspetti della vita sociale che appaiono in rapporto con i cambiamenti nei mezzi e nei modi di comunicazione.

Vorrei approfondire questo punto considerando non se nelle società prelettate ci sia attività intellettuale, poiché la cosa mi sembra ovvia, ma che tipo di attività intellettuale e in che senso si possa parlare di intellettuali, dato che la presenza di questi individui viene a

1. Sono grato a Thomas Hodgkin per avermi segnalato questo libro. Il suo articolo "Scholars and the revolutionary tradition: Vietnam and West Africa" (*Oxford Review of Education*, 1976, 2, pp. 111-128) è un prezioso contributo al dibattito.

volte addotta per caratterizzare le società "progredite", le società "calde", in opposizione a quelle statiche, tradizionali.

Se si definiscono gli intellettuali come membri di una professione in senso stretto, la loro identificazione nelle società preletterate risulta difficile, benché forse non impossibile. Certamente non c'erano studiosi del tipo di Chou Chin. Se invece diamo al termine un'accezione più lata, di individui dediti all'esplorazione creativa della cultura (si veda Shils, 1968), possiamo allora dire con più sicurezza che questo tipo di attività è presente anche nelle società "più semplici". La presenza di questo tipo di attività, di questo tipo di individui, è stata offuscata a causa di certi orientamenti delle scienze sociali. Il contributo dell'intellettualità nelle società elementari è stato minimizzato a tal punto che talvolta si è portati a chiedersi se gli indigeni pensino, a interrogarsi se veramente non abbiano che strutture coattive, sistemi particolari di classificazione, pensieri non ancora addomesticati.

Risaliamo agli inizi. Fu James Frazer, in quell'importante, autorevole e ancora affascinante opera *The Golden Bough* (1890; trad. it. parziale: *Il ramo d'oro*), che sostenne che la prima forma di specializzazione risiedeva nel regno della magia, che il mago spianò la strada al sacerdote e il sacerdote al re sacerdote e di conseguenza al re divino. Non voglio dibattere la tesi secondo cui i ruoli politici si svilupparono da quelli religiosi; solo sottolineare che Henry Maine si serví d'un ragionamento analogo nel far risalire lo sviluppo del diritto ai Themistes, e Fustel de Coulanges applicò concetti simili alla sua ricostruzione dell'antica Grecia; invero, si tratta dell'ipotesi generale sottesa a buona parte degli scritti in materia di sviluppo sociale – cioè l'ipotesi che la progressiva differenziazione si combina con una crescente secolarizzazione.

Accenno alla questione per due motivi. Il primo, per suggerire che una sfera che dovremmo esaminare a comprova dell'attività intellettuale creativa è quella religiosa. Il secondo, per suggerire che dobbiamo renderci perfettamente conto delle implicazioni di quell'orientamento teorico che ha criticato e confutato il cosiddetto approccio "intellettualista" alla religione delle società illetterate, attribuito agli studiosi inglesi Tylor e Frazer. La critica iniziò con la "scuola francese", che tanto preponderante influsso ha esercitato nella sociologia comparata e costituí il polemico punto di partenza di uno dei libri più prestigiosi sulla sociologia della religione, *Le forme elementari della vita religiosa* di E. Durkheim (1915), pubblicato nel 1912.

Non può dirsi che, riguardo alle società semplici, Durkheim fosse un "anti-intellettualista". All'inizio del suo libro, scriveva:

"Si è sempre risaputo che i primi sistemi delle rappresentazioni con cui gli uomini si sono raffigurati il mondo e se stessi erano di origine religiosa. Non c'è religione che non sia una cosmologia e, al tempo stesso, una speculazione sulle cose divine. Se la filosofia e le scienze nacquero dalla religione, ciò si spiega con il fatto che la religione iniziò prendendo il posto delle scienze e della filosofia. Ma si è meno spesso fatto notare che la religione non si è limitata ad arricchire l'intelletto umano, già formato, con un certo numero di idee; essa ha contribuito alla formazione dell'intelletto stesso...

"Alla radice di tutti i nostri giudizi c'è un certo numero di idee essenziali che dominano tutta la nostra vita intellettuale; sono quelle che i filosofi, a partire da Aristotele, hanno chiamato categorie della conoscenza: idee di tempo, spazio, classe, numero, causa, sostanza, personalità, ecc. Esse corrispondono alle più universali proprietà delle cose. Esse sono come la solida cornice che racchiude ogni pensiero... Sono come l'impalcatura dell'intelligenza" (1915, p. 9).

Dunque, Durkheim non fu certamente anti-intellettualista al punto da evitare di prendere in considerazione, nel mondo delle forme elementari, gli aspetti che sono intellettuali. Ma Durkheim è essenzialmente interessato ai caratteri sociali di queste categorie e speculazioni. La natura del suo interesse è chiara nel rilievo che dà ai "fatti sociali", alla "coscienza collettiva" e alle "rappresentazioni collettive" di essa, ma soprattutto nel brillante e fecondo lavoro sulla "classificazione primitiva", dove tenta di rapportare i concetti di tempo e di spazio alla "morfologia sociale" di comunità particolari. Una delle conseguenze di tale approccio è di minimizzare i contributi dei singoli individui. Nello stesso capitolo iniziale egli scrive di "una particolare attività intellettuale... che è infinitamente più ricca e complessa di quella dell'individuo. A partire da essa si può comprendere come la ragione abbia potuto oltrepassare i limiti della conoscenza empirica. E ciò non grazie a una vaga misteriosa virtù, ma semplicemente al fatto che l'uomo, secondo la celebre frase, è duplice. Ci sono due esseri in lui: un essere individuale che ha il suo fondamento nell'organismo e la cerchia delle cui attività è pertanto rigidamente limitata; e un essere sociale che rappresenta la più elevata realtà nell'ordine intellettuale e morale che ci è dato conoscere con l'osservazione, cioè la società" (1915, p. 16).

Cosí, per Durkheim la piú alta attività intellettuale era essenzialmente sociale. La sua idea è chiara: la gente conta su quello che c'è; le conoscenze sono cumulative, la cultura è continua. Ma il suo ragionamento lo porta a minimizzare abbastanza sorprendentemente le at-

tività intellettuali dei singoli membri delle società più semplici. A un certo punto della sua analisi egli cerca di confutare l'argomentazione di Tylor sull'importanza dei sogni per l'origine della credenza religiosa. L'uomo, egli scrive, può certamente tollerare la contraddizione e nutrire credenze di tipo scarsamente intelligibile. Come esempio cita la credenza presente in molte società australiane secondo cui il bambino non è fisiologicamente il prodotto dei suoi genitori. E prosegue: "Questa indolenza intellettuale è necessariamente al suo culmine tra i popoli primitivi. Questi esseri deboli, che tante difficoltà incontrano nel sopravvivere contro tutte le forze che attaccano la loro sopravvivenza, non hanno i mezzi per permettersi il lusso della speculazione. Non riflettono se non quando vi sono spinti. Ora, è difficile cogliere cosa può averli portati a fare dei sogni il tema delle loro meditazioni" (1915, p. 58).

Durkheim qui esagera. Perché si è spinto a questi estremi da cui la minima conoscenza delle loro attività creative lo avrebbe costretto a retrocedere? Il suo atteggiamento riflette in parte il fatto che non aveva altro modo di spiegare idee su cui si sono arrovellati in molti, ossia i concetti fisiologici in apparenza assurdi degli australiani (che per certi versi somigliano a quelli dei trobriandesi analizzati da Malinowski). Ma era anche preoccupato, per ragioni teoriche, di chiamare il più possibile in causa i fattori sociali della situazione. La società è *sui generis*; la religione è definita in termini di chiesa e in base al suo rapporto con una comunità, alla sua conservazione e produzione di valori morali. Definizioni a parte, egli interpretò i riti e le credenze religiose non tanto dal punto di vista dei problemi che gli attori cercano di risolvere (anzi, egli seppe apprezzare il fatto, trascurato da molti antropologi, che non necessariamente le contraddizioni vanno risolte, mediate o altrimenti regolate), quanto come espressioni, come "simboli" di qualche altra realtà, vale a dire della "società". La religione era sociale, e i riti e credenze religiosi rappresentavano qualcosa di altro da ciò che apparivano rappresentare. Cosí veniamo fuorviati su quella assurda enunciazione secondo cui Dio è la *société divinisée*.

Assurda non a causa di una questione di teismo o ateismo ma perché priva di significato. Se un senso aveva, era ancora una volta quello di dirigere l'attenzione sugli aspetti sociali della religione e distoglierla quindi dagli aspetti individuali. L'influenza e il vantaggio di questo approccio furono palesi, specie nel campo della sociologia della conoscenza (Merton, 1945); nel suo primo saggio sulla classificazione primitiva, Durkheim cercò di dimostrare come la variazione

delle categorie di pensiero fosse connessa alla struttura e ai rapporti di gruppo. L'interpretazione era destinata a trovare un grosso seguito; essa condusse al tentativo di Marcel Granet di rapportare le tipiche concezioni cinesi di tempo e spazo (il tempo è rotondo, lo spazio è quadrato) all'organizzazione "feudale" e all'alternanza ritmica delle fasi concentrate e disperse della vita del gruppo (2); da essa mossero molti altri studiosi francesi, dentro e fuori il gruppo che faceva capo alla rivista che Durkheim dirigeva, l'*Année sociologique* (3). Nell'ambito dello studio delle società preletterate, il tema trova il suo svolgimento più esplicito nella descrizione dei concetti di spazio e tempo tra i Nuer fatta da Evans-Pritchard (1940), un'opera che ha costituito una fonte secondaria di diffusione di quelle idee (4). Ma una conseguenza di tale pregevole approccio fu una sopravvalutazione del processo di pensiero collettivo, con corrispondente sottovalutazione di quello individuale. Si potrebbe davvero affermare che la natura stessa della dicotomia durkheimiana tra individuo e società precludeva in pratica un esame del singolo contributore (salvo che sotto il profilo di fornitore di quanto già, in un certo senso, esisteva, di quasi superfluo alimentatore di un impianto culturale autosufficiente), nonostante il fatto che, quanto meno, all'individuo incombesse di mediare tutti i cambiamenti nelle categorie di pensiero determinati dai cambiamenti nella "morfologia sociale".

Questa enfasi di Durkheim ebbe costante influsso nell'opera degli scienziati sociali francesi ed ancor più sugli antropologi britannici (in America, soprattutto grazie alla disattenzione per questi sviluppi, la penetrazione fu minore). Il carattere culturale delle categorie della conoscenza, la natura della classificazione primitiva, l'esaltazione degli aspetti sociali dei riti e credenze religiosi, tutto ciò fu accolto con tutta una serie di sfumature da un'ampia schiera di studiosi. Uno degli esempi piu evidenti fu l'opera del filosofo francese Lévy-Bruhl. In Inghilterra le sue idee influenzarono lo studio-guida di Evans-Pritchard su *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande* (1937). Benché il nome del francese sia appena menzionato (cosa tipica del resto nelle monografie degli antropologi britannici che solo di rado dichiaravano esplicitamente quali fossero i loro antesignani), l'opera di Evans-Prit-

2. M. Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris, 1934.

3. Per ulteriori riferimenti all'influsso di Durkheim, si veda Merton, 1957 [1941], p. 490. A quest'ultimo si aggiunga l'utile lavoro di Doutté (1909) su magia e religione nel Nord Africa.

4. Si veda per esempio la descrizione di D. Tait (1961) riguardo al ciclo del mercato tra i Konkomba del Ghana settentrionale.

chard si basava su un approfondito studio della scuola francese e su una considerevole simpatia per certi aspetti della tesi di Lévy-Bruhl, la cui più chiara attestazione emerse in tre articoli sulla sociologia della religione scritti all'epoca in cui insegnava sociologia al Cairo. Nel *Bulletin of the Faculty of Arts* di quell'università scrisse su Tylor e Frazer, su Pareto e su Lévy-Bruhl. I suo commenti su Tylor e Frazer si riallacciano strettamente a quelli di Durkheim e sono improntati alla critica del loro atteggiamento "intellettualista" o di quella che in seguito qualifica come la posizione "se io fossi un cavallo".

Un influsso altrettanto forte si ebbe sugli studi francesi delle società illetterate, ed esso emerge con particolare chiarezza nell'opera di Lévi-Strauss. Anche se gli si attribuisce, da parte di Geertz e Kirk tra gli altri, il merito di ristabilire la componente speculativa nella ricerca antropologica, la sua speculazione è, sostanzialmente, più quella dell' osservatore che non dell'attore; quest'ultimo resta una figura indistinta, intrappolata in un labirinto strutturale, un prigioniero dei suoi schemi di classificazione. E', essenzialmente, un'intellettualizzazione sociale più che individuale. O, per esprimersi altrimenti (dato che una discussione in termini di alternative può essere fuorviante), egli pone l'accento più sugli aspetti sociali delle attività intellettuali che su quelli individuali. Per esempio, benché egli non interpreti il mito allo stesso modo di Malinowski, che vi vedeva un momento costitutivo delle istituzioni sociali, tuttavia lo ritiene, in termini generici e indefiniti, un prodotto sociale. L'enfasi è sul mito in quanto fatto sociale, enunciazione culturale di base, chiave di un codice, finestra che si apre sulla struttura, nonché come prodotto della mente umana *tout court*, ma non sul processo di creazione stesso. Il suo approccio tende, quindi, a trattare il mito come un fattore statico d'una società, in stretta relazione con l'impalcatura culturale e, in questa misura, sottratto alla manipolazione dei singoli individui, individui che potrebbero essere particolarmente dotati per le arti verbali. Il mito ha qualcosa dell'esteriorità dei fatti sociali durkheimiani, per cui i problemi del cambiamento (di cui l'attività creativa è una componente importante) sono relegati sullo sfondo. Inevitabilmente, esso tende anche a incentrarsi più sul quadro concettuale dell'osservatore che non su quello dell'attore, più sull'etico che non sull'emico. Per esempio, nel primo volume della sua "introduzione alla scienza della mitologia" (*Il crudo e il cotto*), Lévi-Strauss evita esplicitamente di prendere in esame gli aspetti intellettuali, conoscitivi del mito; come mezzo di comunicazione tra gli uomini, il mito "non ha alcuna funzione pratica. Dobbiamo ridurlo ai sistemi di interrelazioni di cui è incerto, a dir

poco, se gli indigeni del Brasile centrale... abbiano o meno conoscenza" (1970 [1964], p. 12). Egli ricerca la sintassi, piu che la semantica, della mitologia sudamericana.

Questo approccio implica una netta distinzione nel modo di esaminare gli atti verbali e i processi conoscitivi relativi alle società piú "semplici" e a quelle "progredite", alle "culture altre" e alle nostre che vi si contrappongono, relativi cioè al "mito", da un lato, e alla "poesia" o alle altre forme letterarie, dall'altro. E' significativo che il dibattito recente sul mito per lo più non esce dai confini della dicotomia tra *la pensée sauvage* e *la pensée domestiquée.* Il pensiero selvaggio è essenzialmente pensiero sociale, in apparenza del tutto dipendente da categorie date della conoscenza, da forme di classificazione *primitiva.* Anche se Lévi-Strauss mostra di meglio comprendere il mondo del cosiddetto bricoleur, dell'uomo-tuttofare culturale, l'opposizione è inaccettabile, sia come esposizione dei fatti, sia per le conseguenze ai fini analitici. Al pari di buona parte dell'analisi strutturale o funzionale, essa tende a interpretare il pensiero primitivo "simbolicamente" anziché "conoscitivamente". Per fare un esempio, non è che di fronte a una storia d'una iena e di un coniglio rifiuterei d'interpretarla come esposizione di rapporti matrilinei (Beidelman, 1961); anche se il tema ricorre dove non ci sono sistemi matrilinei, questo elemento può ben essere presente (Finnegan, 1970). Ma, a voler spiegare il pensiero nelle società preletterate interpretandolo in questo modo, si rischia di esagerare, come l'approccio di Malinowski, tutto imperniato sul livello sociale anziché culturale. Ci si scontra con simili problemi (a volte insormontabili) quando si interpreta questo pensiero sulla scorta di una serie di categorie che, chiaramente, non rientrano nel quadro di riferimento dell'attore, come spesso avviene con l'approccio "strutturale" di Lévi-Strauss (1970, p. 12) e, su un piano diverso, con l'approccio di quegli autori freudiani parimenti impegnati con interpretazioni criptoforiche del mito e del rituale (Goody, 1962, p. 38). In altre parole, il significato per gli attori, il significato di superficie, diventa meno importante dei temi "sottostanti" scoperti dall'osservatore, del "significato più profondo", la cui delucidazione spiega l'apparente mancanza di significato, irrazionalità, perfino assurdità, dell'espressione, del rituale, dell'interazione in esame.

In tale schema non c'è posto per gli intellettuali, neppure per l'attività creativa che non sia superficiale. Difatti, esso propende verso la stessa posizione di quella considerevole massa di scritti sulle ballate e sui canti popolari europei che li interpreta come opere della coscienza comune ed assegna loro una paternità di gruppo, non di un singolo

bardo o artista, diversamente da come avviene per le comunità più "civilizzate". Come osserva Ruth Finnegan, secondo questa concezione tali composizioni "si tramandavano parola per parola dalla notte dei tempi" o "da epoche lontanissime", poiché "non si poteva supporre nei popoli primitivi una creatività o immaginazione individuale" (1970, p. 36). Questa visione della società orale era legata alla visione del mondo sviluppatasi con l'ascesa dei movimenti nazionalisti e socialisti nell'Europa della seconda metà del sec. XIX. Non solo, infatti, molti autori si posero alla ricerca delle radici tribali e linguistiche (germaniche, slave o celtiche) in opposizione all'apporto greco-romano su cui s'era posto l'accento fino agli albori dell'età romantica, ma esaltarono la comunità della vita di villaggio, riaffermarono la campagna contro la città, specie la vecchia campagna in contrapposizione alla moderna città. Si identificò la natura cooperativa dell'esistenza contadina nelle famiglie estese della *zadruga*, nelle attività di redistribuzione del *mir*, come pure negli elementi sociali di credenza e storia compendiati nella leggenda popolare rurale, nell'epica nazionale o nella enigmatica ballata, delle quali si concepí il processo di composizione non come processo individuale, bensí emergente dalla massa, come un dato culturale, piú come un prodotto della *Gemeinschaft* che fu e che sarà, che non della *Gesellschaft* che è ora e che scomparirà.

Caratteristica comune a tutti questi approcci, sia ai primi che ai più recenti (e vanno loro ascritti tanto meriti quanto demeriti), è la loro insufficiente considerazione del processo creativo dovuto all'individuo; alcuni tendono a ignorare del tutto tale attività. Ruth Finnegan ritiene che i limiti delle prime teorie derivino dallo "stesso fondamentale approccio evoluzionista" (ormai rigettato, ella afferma, "dalla maggioranza degli antropologi di professione") che considera la letteratura orale essenzialmente diversa da quella scritta (1970, p. 37). Da qui, il suo invito a impiegare sia il termine "letteratura" che le forme dell' analisi letteraria ai prodotti sia orali che scritti.

Pur dovendo rifiutare la radicale dicotomia di cui sono stati pervasi molti modi di impostare questo problema, sarebbe un grave errore fare posto a un diffuso relativismo incapace di riconoscere le differenze nei mezzi di comunicazione, implicite nei termini "orale" e "scritto", e incapace di tenere conto degli altri cambiamenti nei modi e nel contenuto dell'interazione verbale. Le ballate medievali differiscono da quelle del sec. XIX, non solo perché furono composte in epoche diverse, ma perché furono soggette a differenti processi di trasmissione, i quali a propria volta influiscono sul processo di composizione. La ballata medievale non è soltanto una creazione individuale, ma una

creazione individuale in un mezzo orale; il processo di trasmissione implica che essa è soggetta a una composizione continua, a una creazione continua, e quindi rivela alcune delle caratteristiche che i vecchi esegeti attribuivano al misterioso processo dell'invenzione collettiva. L'inconveniente di queste prime formulazioni risiede nella mancanza di interesse per la meccanica, nell'eliminazione della componente individuale e nella iperformalizzazione della differenza, in altre parole nel mancato tentativo di spiegare le specificità della differenza in modo concreto. Le differenze, infatti, non possono ignorarsi; per essere il più possibile espliciti: non si può immaginare un romanzo o una sinfonia in una società senza scrittura, anche se vi si trovano narrazioni ed orchestre; i primi sono modi di espressione intrinsecamente letterati. Tuttavia, le differenze, qui, come altrove, non attengono sostanzialmente a differenze di "pensiero" o di "mente" (per quanto vi siano conseguenze per queste), ma a differenze nella natura degli atti di comunicazione.

Questo aspetto viene precisato assai bene da Parry e Lord nella loro importante opera sulla narrativa omerica e balcanica; essi a ragione sottolineano che "il poeta orale apprende i suoi canti *oralmente*, li compone *oralmente* e li trasmette agli altri *oralmente*" (Lord, 1960, p. 5). Non è soltanto la recita che distingue la narrazione orale dall' epica letteraria, ma anche il modo di composizione: la narrazione è composta durante la recita.

Lord continua: "Se si pensa all'apprendimento orale come all'ascolto di qualcosa, ripetuto molte volte, esattamente nella stessa forma, se lo si equipara alla memorizzazione orale mediante ripetizione meccanica, non si riesce a cogliere il processo peculiare che comporta l'apprendimento dell'epica orale... con la poesia orale abbiamo a che fare con un processo specifico e caratteristico nel corso del quale l'apprendimento orale, la composizione orale e la trasmissione orale quasi si fondono" (1960, p. 5). Ma bisogna fare attenzione, e non tracciare una distinzione troppo netta. Pur essendo la creazione orale dell'individuo più continua, spesso intrinseca alla rappresentazione o recita, una parte del processo di composizione e creazione può rimanere privata, anche se la sua espressione finale è sempre pubblica. Dalla mia esperienza personale potrei affermare che le canzoni più brevi sono spesso composte, non nel corso di rappresentazioni vere e proprie, ma nel corso di sedute di esercitazione dove si ha maggiore opportunità di elaborare un'idea – mi voglio concretamente riferire alla composizione di canzoni per silofono tra i LoDagaa del Ghana settentrionale.

Quali sono le implicazioni di quanto abbiamo detto del ruolo dell' individuo nell'attività creativa, artistica? Le nostre analisi e le nostre idee sulle altre culture si sono basate sul fraintendimento della natura della "tradizione" orale. Uno degli aspetti peculiari della comunicazione orale nelle società preletterate sta nella sua capacità di assorbire l'acquisizione individuale incorporandola in un insieme di consuetudini tramandate che può considerarsi come l'equivalente approssimativo di ciò che Tylor chiamava "cultura" e Durkheim "società" (o, meglio, "fattore sociale"), che entrambi gli autori ritenevano *sui generis*. Nel considerare la natura di questa tradizione e il processo con il quale si crea, è importante rendersi conto della differenza tra le culture orali e quelle letterate (anche se molte trattazioni generali la ignorano) poiché essa concerne la questione del ruolo dell'individuo nel processo creativo e, quindi, il problema complessivo dell'intellettuale. Nelle società orali, l'acquisizione d'un uomo, si tratti di una canzone o di un altare, tende ad essere incorporata (o rigettata) in modo anonimo. Non è che sia assente l'elemento creativo, però il suo carattere è diverso. E non è che un misterioso autore collettivo, a stretto contatto con la coscienza collettiva, faccia ciò che fanno gli individui nelle culture letterarie. Piuttosto, la firma del singolo viene sempre cancellata nel processo di trasmissione generativa. E questo processo influisce, anche se in grado diverso, non solo su ciò che nella sua forma scritta chiameremmo "letteratura", ma, piu in generale, sulle categorie della conoscenza e sui sistemi di classificazione stessi, poiché esiste sempre una relazione dialettica tra l'individuo in quanto creatore e la cultura in quanto dato.

Nella restante parte di questo capitolo farò riferimento a particolari società del Ghana settentrionale, allo scopo di indicare alcune aree caratteristiche nelle quali, in comunità non industriali, emerge la creatività. Mi soffermerò brevemente su due società nelle quali ho lavorato, non già per autocompiacimento, ma perché lo svolgimento del mio discorso è confortato da uno studio delle similarità e delle differenze tra di esse.

La prima di queste, quella dei LoDagaa, era una società "tribale", senza governo centrale, che, fino alla recente introduzione di scuole, aveva una cultura completamente orale. Dove tendeva a nascere il tipo di creatività associato con l'attività intellettuale?

Va, anzitutto, sottolineato che l'istituzionalizzazione della narrativa, di racconti o storie sotto qualsiasi forma, era irrilevante, essendo l'unica eccezione una lunga recitazione associata con la società bagre. Tale recitazione costituisce un'interessante illustrazione del ruolo

dell'intellettuale in una società illetterata. Essa drammatizza il rapporto dell'uomo con Dio e con gli esseri selvatici (*the beings of the wild*). Ma si occupa anche di problemi umani in senso empirico. Con ciò intendo che si tratta della malattia e della morte, della riproduzione e della crescita. E, ancor più estesamente, considera il problema del male (Goody, 1972 *a*, pp. 197-98). Un tema ricorrente nell'opera si potrebbe parafrasare nel modo seguente: "Dio, che tutto può compiere, s'è appartato dal mondo perchè se vi fosse implicato sarebbe invocato a mettere tutto a posto e perchè l'umanità è stata fuorviata dagli esseri selvatici". E dopo avere decantato il rituale bagre, che è la via degli esseri piú che di Dio, esaltatolo in quanto mezzo per debellare la malattia e persino la morte, il messaggio finale del mito è molto scettico sulle implicazioni dei riti appena compiuti:

... continuiamo a celebrare,
perché un giorno
ci si possa aiutare a vicenda.
Queste cose le facciamo,
benché non possano scacciare la morte?
Ma questa nostra cosa [il rituale],
avevo io pensato
fosse in grado
di debellare
la morte?

"Non può fare questo" (1972a, p. 290).

C'è, qui, un delicato equilibrio tra credenza e incredulità, tra preoccupazione e disattenzione, tra impegno e scetticismo. Come dire: "Dio ha creato il mondo, ma il mondo non è come vorremmo che fosse. Il creatore si è allontanato da noi e a noi tocca trattare con esseri intermedi, non necessariamente intermediari. Questi esseri sono gli stessi che ci hanno condotto fuori dalla via di Dio, ma siamo stati fuorviati cosí a lungo che la loro via è diventata la nostra via". La storia narra la ricerca della verità sul mondo da parte dei due primi uomini, una ricerca che non ha mai termine. Anzi, essa è indefinita, come gran parte della religione africana, lasciando aperta la possibilita di ulteriori svolgimenti, di soluzioni alternative.

Prima di ampliare questo punto, sarà bene fare riferimento al ruolo della creatività nell'arte poetica. Il poema è un componimento standardizzato, nel senso che è trasmesso in un particolare contesto, da gente scelta, in uno stile particolare; la gente è stimolata ad ascoltare e, poi, a recitare il mito; un riconoscimento o ricompensa vengono

offerti a quanti dimostrano buoni risultati. Ma, anche se i LoDagaa talvolta parlano come se vi fosse un'unica versione esatta del mito, in realtà non è cosí. La gente è di fatto incoraggiata a incorporare nel poema stesso elementi appresi in occasione di altre recite. Nel corso stesso d'una recita, vengono continuamente introdotti nuovi elementi, come ormai chiaramente si evidenzia dalle versioni successive che abbiamo registrato. Quali di questi elementi vengano ripetuti nella successiva recita è cosa difficile da stabilire, ma è certo che qualcosa di nuovo viene incorporato ogni volta, come qualcosa di vecchio viene eliminato. Ci troviamo di fronte a un processo di composizione che somiglia a certe forme di racconto poetico popolare e dà origine a un gran numero, anzi, a un infinito numero di varianti (5). Discende da questa continuità di creazione che è impossibile analizzare i miti di questa (e qualsiasi) specie come se si trattasse d'un limitato numero di manoscritti dell'opera d'un autore; ognuno di coloro che recitano è un autore, benché alcuni siano piú creativi di altri. Neppure si può dire che tutte le versioni del mito, raccolte e non raccolte, abbiano una "struttura" analoga, a meno che non si dia a questo termine un'accezione troppo vaga. Un breve esame delle nuove versioni del Mito del Bagre registrate nel 1970 mostra l'omissione di elementi che sembravano essenziali rispetto alla versione pubblicata in base a una registrazione del 1951.

Vediamo ora l'elemento dell'attivita creativa nella sfera della vita religiosa. Molti autori del sec. XIX, compresi Frazer e Marx, consideravano la religione (e, a maggior ragione, la magia) come l'aspetto più statico dell'organizzazione sociale. Cosmologie invariabili, riti radicati, credenze inveterate contribuivano a mantenere lo status quo e preservarlo dal mutamento. Non era, quindi, una sfera che potesse prestarsi tanto all'attività intellettuale. Tale concezione richiede qualche modifica.

5. Il problema delle varianti è riconosciuto da Lévi-Strauss (1970, p. 7), ma è aggirato con il ricorso all'analogia con il linguaggio. Come un linguista lavora su una selezione del discorso totale, così i mitologi possono ricavare la struttura (= sintassi) da un mito o una serie di miti. Evidentemente, se ci interessa il contenuto conoscitivo dei miti, quella che prendiamo in esame è la semantica più che la sintassi, il che implica considerazioni assai diverse. Ma, in ogni caso, l'analogia linguistica viene meno, poiché il linguaggio è lo strumento della comunicazione poetica e narrativa a cui, in senso lato, ci riferiamo come al mito, non il risultato finale. Chiaramente, a Lévi-Strauss importa quale particolare versione d'un mito egli utilizza come punto di partenza della sua analisi, come egli mostra nella sua analisi del "mito-chiave" (un concetto che in sé indica i limiti dell'analogia linguistica).

Se riteniamo che una parte dell'attività magico-religiosa sia orientata a fini relativamente pragmatici, quali la salute dei propri figli o la fertilità della propria moglie, allora non possono non rivelarsi periodicamente infruttuosi gli appelli a un altare o a un'azione particolari. Certamente, questo è il caso delle cure contro la stregoneria. Una persona invoca un altare e magari consegue un sollievo dalla sofferenza, però poi si constata che la stregoneria è di nuovo all'opera, dal momento che i bambini continuano a morire e la gente continua ad ammalarsi. Le religioni monoteistiche affrontano il problema in vari modi, anche se in molti casi fanno ricorso a un universo pluralistico, nel quale uno può spostare la propria attenzione da un aspetto (o intermediario) d'una divinità all'altro. Questa soluzione è adottata in molte società elementari e spiega i fenomeni di avvicendamento, la circolazione di certi tipi di altare. Il fatto che ci sia un avvicendamento vuol dire che ci sono individui i quali riconsiderano aspetti dell'universo concettuale. Non necessariamente nella sua totalità. Ma il tutto si compone di parti, ed è in quanto parti del generale rapporto dell'uomo con gli dei, o con le varie piante medicinali o cibi proibiti, che questi individui riflettono allorché adottano un nuovo altare ("feticcio", "dio") con le relative proibizioni e ingiunzioni per il comportamento umano. A considerare queste innovazioni semplicemente alla stregua di ripetizioni di quanto è sempre stato, non si valuta adeguatamente la situazione. Gli agenti che introducono o inventano questi nuovi altari spesso reagiscono a pressioni sottostanti, soddisfano la domanda di nuove soluzioni. E si possono annoverare tra gli intellettuali delle società illetterate.

Strettamente collegata a questa categoria di persone, e spesso comprendente gli stessi individui, è quella dei divinatori. Questa figura di praticante è alle prese con un problema alquanto diverso. I suoi clienti possono voler conoscere quale dei diversi fattori sia responsabile delle sventure attraverso cui stanno passando. Nell'indirizzare la gente verso questo anziché quel fattore, egli si occupa inevitabilmente dell'organizzazione dell'universo, del rapporto tra l'uomo e i suoi dei. Inoltre, egli mette in azione una tecnica specializzata che implica la manipolazione numerica assieme a un certo grado di mistificazione. Con la sua comparsa, la scrittura spesso è la tecnica divinatoria più popolare proprio grazie all'accesso ai "segreti" che rende possibile. I divinatori sono, quindi, indotti a trastullarsi con idee complesse e a porre in reciproca relazione i diversi aspetti dell'universo, ad esempio, alla maniera dei pitagorici e nel modo che conosciamo dalla letteratura cabalistica. Similmente, essi sono portati all'adozione di metodi

6. LA FORMULA

> 1. Fate loro ripetere quattro o sei poesie (quelle che a vostro avviso meritano maggiormente di essere imparate a memoria).
> 2. Fate loro costruire l'intera lezione letteralmente, facendo attenzione alla proprietà delle parole e all'eleganza di ogni frase.
> 3. Fate loro analizzare ogni parola grammaticalmente, come sono stati abituati a fare con altri autori.
> 4. Fatevi dire i tropi e le figure, le derivazioni e le differenze di alcune parole, facendovi raccontare, appena i nomi propri vi accennano, le storie a questi relative, che potranno leggere in anticipo sui loro dizionari. E fate che non dimentichino di scandire e provare ogni verso, notando le quantità più difficili di alcune sillabe.
>
> C.H., *The Masters Method or the Exercising of Scholars*, London, 1659

Abbiamo considerato i limiti della tabella ai fini dell'analisi dei sistemi concettuali delle società orali, limiti che derivano dal fatto che la tabella è essa stessa un prodotto della cultura scritta che ha aiutato a formare. La tabella è una matrice fissa che si compone di colonne verticali (o liste) e righe orizzontali. Queste disposizioni laterali vengono spesso assunte a indici di identità (analogia o equazione) ovvero di opposizione (o polarità), sebbene siffatte possibilità rappresentino soltanto le relazioni estreme tra elementi giustapposti. Ancora una volta, la formalizzazione della scrittura irride alla flessibilità del discorso, in un modo che è al tempo stesso deformante e generativo.

In questo capitolo prendo in esame il caso particolare delle relazioni di identità che vanno sotto il nome di "formula", dal momento che questo termine è stato molto spesso riferito a talune caratteristiche delle forme orali standardizzate (come il poema epico e la ballata).

Nel discorso quotidiano non abbiamo dubbi sulle formule. Esse sono enunciazioni fisse di rapporti in forma astratta; meglio, sono forme grafiche, in gran parte non espresse e soprattutto inesprimibili oralmente, le quali non presentano che una somiglianza minima con il discorso, vuoi delle persone ordinarie, vuoi degli uomini colti, ricercati.

Perché, dunque, un cosí ampio uso di questo termine nell'esame delle forme orali, in particolare di quelle standardizzate come le canzoni, i poemi epici e simili? Perché è stato adoperato per l'epica yugoslava, per le opere di Omero (Lord, 1960), per le recite popolari del Ruanda (Smith, 1975, p. 25)? Perché il termine è stato impiegato in un'accezione ancora più ampia per descrivere le culture illetterate, come nell'affermazione d'un eminente critico: "Le lunghe recitazioni verbali nelle culture orali non sono mai analitiche ma formulistiche. Fino all'avvento della scrittura, la maggior parte dei pensieri del tipo che siamo abituati a pensare oggi era semplicemente impensabile" (Ong, 1971, p. 2)?

La prima domanda a cui voglio rispondere riguarda l'aspetto letterario della formula e il rapporto tra forme orali standardizzate e forme scritte standardizzate. Ma la questione ha una più vasta connessione con quanto viene evocato da parole e frasi come natura del mito, sociologia della conoscenza e caratteristiche della "mente selvaggia". E nel cercare di puntualizzare le differenze e le somiglianze tra modi orali e modi letterati, mi servirò di quel deposito di conoscenza, quel prodotto della "mente selvaggia", che per anni ho raccolto e studiato tra i LoDagaa del Ghana settentrionale e a cui ho dato il nome di "Mito del Bagre" (Goody, 1972 *a*). Dall'uso letterario della formula, passerò all'esame dei significati più generali elencati dal dizionario, inquadrandone il contesto scientifico ed affrontando il più vasto problema della "formulazione", della "formalizzazione" e del "formalismo", termini con cui "formulazione" è, al pari di "forma", etimologicamente connessa.

Il concetto di formula negli studi letterari fu sviluppato da Milman Parry nella sua nota opera sull'epica yugoslava e sulle sue affinità strutturali con l'epica omerica. Il motivo per cui ci occuperemo di questa accezione prima di quelle più comuni risiede nel fatto che essa fu introdotta nel preciso tentativo di definire le differenze tra forme orali e scritte di poesia e prosa, e, in particolare, tra le forme di composizione metrica, una suddivisione di quelle che abbiamo chiamato forme orali standardizzate, la cui standardizzazione assume la forma di espressioni ritmiche, destinate spesso all'accompagnamento musicale.

Aggiungerei, di passaggio, che quelle che ho chiamato "forme orali standardizzate" hanno chiaramente a che fare con quelli che Maurice Bloch descrive come "atti linguistici formalizzati" (1975, p. 13). Il criterio di formalizzazione, ch'egli specifica in un contrasto (che, tuttavia, ha più un carattere polare che non dicotomico), sarebbe certa-

mente pertinente all'esame dei tratti peculiari delle forme orali standardizzate. Ma io ritengo che la standardizzazione intervenga in un ambito di espressione (orale) più vasto e si estenda specificamente alle forme "artistiche". Quindi non posso convenire che "il linguaggio formalizzato... è un linguaggio impoverito" (p. 13); al contrario, può essere altamente concentrato, pieno di ambiguità e risonanza, a tutti gli effetti poesia. Questa differenza d'opinione deriva, a mio avviso, dall'attenzione di Bloch per l'oratoria, per cui il "linguaggio formalizzato" viene ridimensionato alla stregua di "linguaggio dell'autorità tradizionale" e lo status assume un rilievo preminente; invece, la mia attenzione va soprattutto alla standardizzazione delle forme "artistiche" che appaiono nelle società con o senza gerarchia o centralizzazione. Certi tipi di espressione orale, per esempio l'oratoria e la poesia, sono standardizzati o formalizzati rispetto alla conversazione ordinaria, ma va detto anche che la scrittura permette un ulteriore grado di formalizzazione, la cui variante estrema appare nella lista e nella tabella.

Nella sua opera sull'epica balcanica, Parry introdusse il termine "formula" al fine di superare le connotazioni restrittive di parole o frasi come "ripetizioni", "repertorio" o "epiteti statici", "cliché epici" e "frasi stereotipate" che sono state usate per Omero, per le ballate e altre forme orali. Gli studiosi della letteratura avevano adottato questi termini riferendosi a frasi come "vino rosso sangue" e a metafore ricorrenti, come l'accostamento dell'amata con la rosa, nelle quali si vedevano componenti standardizzate del bagaglio dei canzonieri orali, a volte impiegate a effetto (per legare il componimento poetico), a volte come riempitivi. Parry definí il significato letterario di formula come "gruppo di parole cui si ricorre regolarmente nelle stesse condizioni metriche per esprimere una data idea essenziale" (Lord, 1960, p. 30).

La difficoltà dell'impiego del termine "formula" risiede in parte nel significato metaforico originario, ma più specificamente nelle connotazioni late dategli da altri autori. Nel suo esame dello stile prosaico Tudor in relazione alla transizione dalla scrittura manuale alla stampa, Walter Ong applica ponderatamente il termine a "una sequenza di elementi in un passaggio d'una certa lunghezza, alle formule organizzative" (1971, p. 39). Questa estensione alla "organizzazione strutturale complessiva" (p. 41) è in armonia con la tesi secondo cui lo stile Tudor, spesso organizzato mediante la "struttura formulistica" (convenzionale) della retorica, l'orazione, manifesta un alto grado di "residuo orale" che scomparve soltanto con i romantici e con la nascita del romanzo.

Ma il problema può essere considerato in modo abbastanza diverso. Il richiamo ai romantici (con il loro attaccamento al linguaggio delle persone ordinarie) e al romanzo (con il suo interesse al dialogo e alla natura) ci ricorda che il rapporto tra espressione orale e testo, tra discorso orale e scritto, è un processo dialettico complesso. Se assumiamo che la scrittura incide sulle connessioni concettuali, sui modelli di pensiero, allora il suo influsso non si limita alle comunicazioni scritte. E' ben difficile ritenere che la retorica dei Greci, dei Romani e dei pedagoghi tardo-medievali rappresenti i costumi, le convenzioni o l'opinione collettiva del discorso pre-letterato, perfino formale, nonostante possa condividerne certi aspetti. Pur avendo a che fare con l'organizzazione delle forme orali, la retorica mostra una consapevolezza di queste forme la quale sembra dipendere dall'analisi (*analytika* era il termine aristotelico per indicare logica) deliberata resa possibile, o almeno grandemente incoraggiata, dalla scrittura. Essa rivela un rapporto con l'eloquio pubblico che è lo stesso di quello della grammatica (*technē grammatikē*, "l'arte delle lettere dell'alfabeto", come Ong, 1971, p. 16, sottolinea) con l'esprimersi in senso più lato. E' una formalizzazione dell'oratoria, determinata dalla maggiore precisione, dall'accresciuta consapevolezza di organizzazione strutturale che la scrittura consente. Nel cap. 4 ho sostenuto che la consapevolezza della polarità e analogia mostrata dagli scrittori greci, benché basata genericamente sulla "classificazione primitiva", era in effetti una formalizzazione (per certi versi una distorsione, per altri una chiarificazione) dello schema categoriale presente nelle situazioni orali. La maggiore consapevolezza delle parole e del loro ordine deriva dalla possibilità di sottoporle a ispezione visiva esterna, un processo che accresce la consapevolezza dei possibili modi sia di suddividere il flusso del discorso sia di rivolgere maggiore attenzione al "significato" delle parole, che possono cosí astrarsi, separarsi, da quel flusso.

Con ciò non voglio dire che il discorso orale sia "senza parole", che i morfemi non si possano isolare a certi fini, specie nella fase di apprendimento linguistico. Però non conosco parola che stia per "parola" in nessuna delle due lingue africano-occidentali di cui ho discreta conoscenza, cioè il lodagaa (o dagari, una lingua gur) e il gonja (o gbanyito, guang, una lingua kwa). I LoDagaa hanno la parola *yelbie*, bambino (se si vuole, seme) di discorso, che ho sentito adoperare da insegnanti nelle moderne scuole per indicare "parola". Ma, a un esame più attento, esso può denotare, a seconda dei contesti, ogni segmento di discorso, morfema, frase, verso d'una canzone, proposizione, tema. E' un "frammento" di discorso. All'inizio era, dunque, non la

parola, ma il discorso. Quando era necessario, il suo flusso poteva essere diviso in parti con l'uso d'un singolo termine applicato in modo relativo. La scrittura cambia questa situazione: a livello culturale, essa consente alla gente di analizzare, scomporre, sezionare e costruire il discorso in parti e insiemi, in tipi e categorie, che già esistevano ma che, portati alla sfera della consapevolezza, hanno un effetto di retroazione sul discorso stesso. La gente ora dice parole (anche se i primi sistemi di scrittura non insistevano sulla separazione nel corpo della proposizione, solo nella lista), è consapevole d'un ordine comprendente soggetto, verbo, oggetto, di categorie come verbo ed avverbio.

Nel considerare la retorica formale connessa alle culture letterate anziché a quelle orali, non intendo suggerire che la formalizzazione sia assente dal discorso orale. Poesia a parte, ai modi formali di parlare si ricorre spesso nel saluto, nella preghiera, nelle allocuzioni funebri, mentre l'oratoria si può riscontrare nelle attività giudiziarie e di corte degli stati centralizzati. Tra i LoDagaa, acefali, non ho trovato esempi di discorso pubblico formalizzato dello stesso tipo che ricorreva invece nelle grandi adunate del capo supremo del Gonja, dove la manipolazione politica veniva condotta con questo mezzo. Ma le allocuzioni funebri mostravano certamente un particolare stile oratorio. Mi sembra, comunque, che la consapevolezza del processo formale che si evidenzia nella "retorica", nonché la conservazione, preservazione, cristallizzazione e ossificazione di questo processo nel tempo (di guisa che quanto una volta era funzionale, o funzionante, ora diventa un'imposizione rigida) derivino in gran parte dal modo scritto. E' quello che fa risaltare anche Ong allorché scrive: "La retorica è quindi l'"arte', sviluppata da una cultura letterata, di formalizzare le capacità di comunicazione orale che avevano contribuito a determinare le strutture del pensiero e della società prima della litterazione" (1971, p. 49). Qui, la parola importante è "formalizzare". Qualche pagina prima, Ong tratta d'un retore greco del sec. IV a.C., Aptonio, e scrive che questi aveva "codificato nella scrittura un'istituzione orale", specificando che un elogio doveva esaltare nell'ordine la patria, gli antenati, l'istruzione e le "azioni" di un individuo, concludendo con un paragone positivo (p. 39). L'operazione non consiste semplicemente nel "mettere per iscritto", nel codificare quanto già c'è. Si tratta di formalizzare le forme orali e, quindi, trasformarle in qualcosa che non è un mero "residuo orale", ma una creazione letteraria (o proto-letteraria).

La seconda difficoltà nell'uso della parola "formula" per descrivere

le composizioni orali attiene all'idea che essa funga in parte come una specie di accorgimento mnemonico, in parte come una specie di cornice strutturale, un meccanismo di collegamento. "Una cultura orale può produrre – cioè, recitare – lunghi poemi epici orali, poiché questi si compongono di elementi tematici e formulistici facili da ricordare, ma non ha la possibilità di dare corpo a un'analisi quale l'*Arte della retorica* di Aristotele" (Ong, 1971, pp. 3-4). C'è senza dubbio del vero in entrambe le parti di questa affermazione di Ong (benché taluni aspetti della mia prima versione del "Bagre nero" debbano indurci alla cautela verso asserzioni troppo categoriche circa l'assenza di "linearità", a meno che non diamo di questo termine un'accezione alquanto più stretta). Ma appaiono insufficienti le ragioni ch'egli adduce per la possibilità di produrre o recitare "epiche orali lunghe". Sicuramente, nel "Bagre" troviamo designazioni standardizzate di caratteri e, occasionalmente, racconti standardizzati, per non dire di frasi, temi o motivi che ricorrono nel tempo. Ma memorizzazione e ripetizione sono decisive ai fini della composizione e della recita? Io vedrei nei temi *facili da ricordare* e nelle formule *ripetitive* delle condizioni importanti della rappresentazione solo se si ritenesse che epica, leggenda, mito o altro genere narrativo abbiano un altissimo livello di continuità temporale, che siano l'oggetto della "memoria" e/o della "ripetizione". Se, invece, nelle rappresentazioni d'un poema epico si vede un aspetto del processo di continua creazione, di ricostituzione e trasferimento di elementi, non in senso meccanico (la trasformazione linguistica offre un modello troppo limitato), ma in una maniera immaginativa che consenta una certa libertà, una certa autonomia, un che di "gioco", allora essi assumono un ruolo secondario. Perché dovrebbe esserci *ripetizione* nel tempo? Molti partecipanti pensano di stare ascoltando o recitando lo stesso racconto. Essi non dispongono d'un testo che permetta un confronto, e la mia esperienza tra i Bagre indica che il loro potere di raffronto e, cosa più importante, di correzione è assai limitato (poiché i recitatori sono anziani, cioè sono coloro che "sanno" per definizione). In ogni caso, la gente può fruire d'un nuovo sviluppo, e, in assenza di "copione", convincersi che in realtà il mutamento fa parte della versione vera, originaria. Perché non dovrebbe un poeta orale fare come Shakespeare con Kyd o Holinshed, offrendo una nuova creazione d'un vecchio racconto? Nel contesto delle fonti scritte, non avrebbe senso pensare che la capacità che uno ha di trasformare sia legata a temi facilmente memorizzabili e a formule ripetitive, né si può imputare a un difetto di memoria se Shakespeare non sia riuscito a riprodurre la *Tragedia spa-*

gnola ed abbia invece scritto l'*Amleto*. Non solo l'esatta riproduzione era ben lungi dalla sua intenzione, ma non avremmo neppure elogiato questo intento qualora egli lo avesse fatto proprio. Suo obiettivo era la trasformazione, la trasformazione di trame note e di "luoghi comuni" indiscussi. Come fa rilevare Ong, "da More a Shakespeare, gli autori Tudor adulti si volsero alle raccolte (p.e., *Wit's Commonwealth*, 1597, o *A Treasury or Storehouse of Similes*) alla ricerca di idee, frasi, esempi, perfino trame, proprio come avevano fatto da studenti. I più risonanti e i più citati passaggi di Shakespeare sono in genere le sue versioni rielaborate di ciò che chiunque poteva trovare in queste fonti. Come Alexander Pope un secolo più tardi, Shakespeare, più che quella dell'inventore originale, aveva la consumata abilità del rifacitore del pensiero e dell'espressione" (1971, p. 80). Desiderando precisare questo particolare concetto di originalità, vorrei far risaltare l'importanza della rielaborazione del materiale altrui, un'operazione che (come l'apprendimento mnemonico) può effettuarsi nella situazione letterata su scala più vasta che non nella situazione orale, dal momento che il proprio repertorio si arricchisce di molto se uno può disporre delle risorse d'un Meeres o d'un Cauldwell, d'un Plutarco o d'un Boccaccio e dal momento che la rielaborazione può essere un'operazione più ponderata.

Nonostante gli assunti a cui l'uso del termine "formula" ha condotto, il lavoro di Parry e del suo seguace Lord mostra concretamente il ruolo della memoria e della creatività nelle culture orali. Nella sua interessante analisi del modo in cui il cantore apprende la sua tecnica, Lord mostra come un giovane si familiarizzi con il canto metrico, non già ricordando parola per parola, ma costruendo la canzone dalle frasi, dai temi e dai racconti che ha ascoltato prima. "Il cantore non può ricordare, e non ricorda, quanto basta per cantare una canzone; egli deve imparare, e impara, a creare frasi" (1960, p. 43). Quindi, le frasi vengono "aggiustate"; "non c'è rigidità in quanto egli ascolta" (p. 33) e ancor meno in quanto egli compie.

In queste condizioni, la formula diventa uno strumento flessibile nelle mani del cantore, una risorsa a cui può attingere per completare, per la necessaria lunghezza, il verso. Data questa flessibilità, emerge una certa contraddizione. Supposto che disponiamo delle fonti richieste, la ricerca di "gruppi di parole" ripetuti nell'opera del greco Omero o dello jugoslavo Ugljanin sembrerebbe meno importante della ricerca delle modificazioni creative; tuttavia, è in direzione del ripetitivo, anziché del creativo, che il termine "formula" sembra spingere l'analisi delle forme orali.

Faccio rilevare ciò a proposito dell'implicazione di formula nella sua accezione generale, poiché la ripetizione esatta, come si sono resi ben conto Parry e Lord, sembra caratterizzare più la trasmissione scritta della letteratura scritta che non la riproduzione della poesia orale. Naturalmente, gli adattamenti metrici impongono le loro restrizioni su quanto si può dire e sul modo in cui si possono impiegare le parole; la sua struttura sintattica non è quella del discorso ordinario e la "facilità di memorizzazione" la rende suscettibile di ripetizione. Analogamente, la stessa velocità della recita spinge a fare assegnamento su certe combinazioni fisse; occorre una certa scansione del ritmo. Cosí, le forme orali standardizzate d'una certa ampiezza contengono numerosi epiteti, frasi, costruzioni grammaticali che vengono ripetuti in diversi punti della recita; e questi possono descriversi come "formule" nell'accezione ristretta. Sappiamo pure che intere parti di poesia descrittiva si possono trasferire da una storia all'altra, come nel caso delle canzoni yugoslave (Chadwick, 1936, pp. 299 ss.; Lord, 1967, pp. 68 ss.). In certi casi, come forse in Omero (Page, 1973) e nel "mito bagre" intere leggende popolari possono incorporarsi nell' opera più lunga. Ma neppure i più standardizzati segmenti delle serie orali diventano mai cosí standardizzati, cosí formulistici, come i prodotti dell'"uomo scritto" (*written man*). La riproduzione non è mai, o quasi mai, parola per parola (1).

Voglio fare un esempio ricavandolo dalle comunicazioni tra uomini e divinità, che costituiscono un importante sotto-gruppo di comunicazioni in tutte le società (anche al giorno d'oggi il venir meno delle passate forme di comunicazione con potenze non-umane è ampiamente controbilanciato dalle comunicazioni trascendentali di tipo più generale, compresa la sfera di quelli che possiamo impropriamente chiamare "stati di consapevolezza più elevati"). In Inghilterra, l'esempio tipico di tale comunicazione è il "Padre nostro" (*Lord's Prayer*). Sappiamo che ne esistono più versioni inglesi, differenti nella "versione autorizzata" (di per sè un concetto importante per gli atti di comunicazione) e nelle varie "versioni rivedute". Ma conosciamo questa gradazione di differenze e possiamo correggere chi sbaglia, chi non si conforma al modello che si ha in mente.

L'equivalente che più vi si avvicina tra i LoDagaa è l'"Invocazione

1. Per un esame della teoria orale-formulistica in relazione alla poesia in inglese antico, v. Shippey, 1972. Egli fa anche rilevare che le ripetizioni formulistiche ricorrono in molti esempi di antica poesia scritta (*ibid.*, p. 96) e, perciò, accetta l'idea di un "testo di transizione".

ai Bagre". Come il "Padre nostro", è qualcosa che chiunque "conosce". Basta appena che uno pronunci quell'intraducibile frase di apertura, *Nmin ti*, che chi ascolta raccoglie subito il motivo. Se uno continua e compie un errore, chi ascolta lo corregge immediatamente. Ci troviamo di fronte a un modello fisso, un modello ben inciso nella mente, il "Padre nostro" dei LoDagaa? (2). Abbiamo ormai raccolto numerose versioni del "Bagre bianco", una nel 1950, tre nel 1969-70 e parecchie altre nel 1974-75. Quest'ultimo gruppo proviene in parte dal villaggio di Lawra e non è stato ancora completamente esaminato. Quelle del 1969 furono registrate tutte a Birifu; due di esse erano iniziate dallo stesso locutore. Dispongo anche di altre interpretazioni parziali. L'invocazione soltanto consiste in una dozzina di versi, l'inizio di una recita ne comprende circa 10.000. In ogni singolo caso c'è qualche differenza significativa, qualche divergenza dall'usanza o dal modello. Alcune di queste divergenze potrebbero essere riconosciute dai locutori come "errori". Comunque, in molti casi, ogni individuo riterrà "giusta" la propria versione e, avendone l'opportunità, correggerà quelle altrui ritenute sbagliate. La differenza tra la composizione lodagaa e il "Padre nostro" è che per quest'ultimo le persone hanno tutte interiorizzato lo stesso modello, cosa che possono fare perché esso continua ad esistere "al di fuori"; mentre nel primo caso, ciascun individuo possiede il proprio modello corretto, non essendoci possibilità di correzione automatica e mancando un sistema definitivo di regolazione autoritativa. Ogni modello che noi possiamo costruire è soltanto una media delle varianti delle numerose versioni che si è avuta la possibilità di raccogliere; è un artefatto statistico, non la versione autorizzata.

In un altro contesto (Goody, 1977) ho sostenuto che le forme orali standard delle società illetterate (i vari generi) sono soggette a trasmissione generativa. Evidentemente, alcune forme sono più generative, e quindi più variabili, di altre. Se prendiamo quella parte della nostra tradizione che viene trasmessa con mezzi orali (per quanto influisca il fatto che questa trasmissione avvenga nel contesto d'una società letterata, poiché le leggende tendono inevitabilmente a essere cristallizzate dalle produzioni dei Perrault, dei Grimm, ecc., i quali dietro l'apparenza della preservazione d'un'arte in declino riescono a

2. La frase *Nmin ti* sta per l'intera invocazione, come "Padre nostro" sta per l'intera preghiera e l'ebraico "Sima" ("Ascolta") è inteso immediatamente come "Ascolta, o Israele, il Signore Dio nostro è unico Dio, ecc.". Un'importante forma liturgica è quella in cui il "celebrante" pronuncia la prima parola (per es., "Credo") e l'assemblea ripete le parole continuando con il resto all'unisono. Questa osservazione la devo a Michael Black.

soffocare i possibili mutamenti), cogliamo differenze tra le diverse forme, che dipendono dalle caratteristiche del genere. I racconti popolari, benché possano preservare elementi di precedenti recitazioni, possono cambiare abbastanza rapidamente, come si può arguire dalle varie versioni dei "Tre Orsi", esaminate da E.A. Hammell (1972), o dalle molte versioni di Cenerentola (Cox, 1893). D'altra parte, le forme metriche più brevi, come il tipo di canzone infantile registrato da I. e P. Opie (1959) si mantiene per periodi relativamente lunghi. Per i bambini il Ponte di Londra brucia ancora e le chiese bombardate della City suonano ancora le loro campane, anche quando queste canzoni non sono insegnate per mezzo del testo stampato. La pulsione del bambino alla ripetizione assicura la loro esatta riproduzione.

Quale che sia questa differenza, concludiamo che la maggior parte delle forme orali standard delle società illetterate tendono alle estremità variabili, anziché ripetitive, del continuum: cioè, possono essere standard rispetto al "genere" e in contrasto con la sintassi della parlata ordinaria, e standard pure in certi aspetti della loro costruzione, ma non necessariamente rispetto al loro contenuto.

Vorrei prendere in esame alcune implicazioni generali di questa conclusione. Innanzitutto, essa implica una sorta di riavvicinamento tra le forme orali standardizzate delle società illetterate e le letterature di quelle dove è presente la scrittura, un riavvicinamento del tipo propugnato da Ruth Finnegan (1970). In secondo luogo, essa dissipa la distinzione adottata da molti autori tra poesia e mito (Lévi-Strauss, 1964) o tra folklore e letteratura del tipo su cui si sofferma Todorov (1971, p. 12, sulle orme di Chklovski); quest'ultimo sostiene che, mentre l'opera letteraria è totalmente organizzata, nel folklore c'è una maggiore indipendenza di elementi. In terzo luogo, da essa si può evincere che si debbano standardizzare gli stessi metodi analitici applicati a queste forme orali standardizzate, non essendo quello in esame un ordine diverso di realtà. Andrebbe aggiunto, di passaggio, che nel fare questo dobbiamo evitare di trattare tutte le letterature (al pari di tutte le società) come se fossero identiche. Ma se rigettiamo tale approccio, abbiamo bisogno d'una teoria della generazione di differenza che si basi su qualcosa di più degli imprecisati assunti "evolutivi" o del generico ricorso alla metafora e all'analogia (p.es., società "calde" e "fredde"). Sembra che nelle culture occidentali l'analisi strutturale noi l'applichiamo più agli individui che alle culture; il corpus di quest'analisi è costituito dalle opere di Bernanos anziché dal mito bororo. In quarto luogo, la conclusione a cui siamo pervenuti aiuta a comprendere l'apprendimento della letteratura e la sua composizione.

In quinto luogo, essa pone in risalto la graduale differenziazione di ruolo tra compositori e recitatori che si è venuta affermando con lo sviluppo della comunicazione scritta, specie con l'avvento di sistemi alfabetici relativamente semplici.

Mi si consenta di soffermarmi su quest'ultimo punto. Nell'antica Grecia, la forma che la distinzione assume è tra *aoidoi* (compositori, aedi) e *rhapsodes* (recitatori) e si riferisce non solo ai due ruoli stessi, ma al modo con cui essi acquisiscono la loro conoscenza (Kirk, 1962, p.313). I recitatori professionali intervenivano alle feste pubbliche ed erano soggetti a regole pubbliche; si dice, per esempio, che Solone dispose che seguissero l'ordine dei poemi omerici, che il secondo cominciasse quando cessava il primo, che evitassero ripetizioni e omissioni. Dalle citazioni riportate da autori del sec. V a.C. risulta chiaro che in quell'epoca il testo del poema era diventato ufficiale ed era familiare al mondo colto; cosí "le sue recitazioni dovevano conformarsi a questo testo, a prescindere dal fatto che i recitatori disponessero o meno di copie scritte" (Chadwick, 1932, I, p. 569).

Diversa rispetto ai rapsodi è la posizione dei menestrelli, dei compositori, che sono i produttori di poesia, distinti dai riproduttori. Poesia e racconto, canzone ed epica non provengono loro da un testo, né scritto né orale, ma dall'ispirazione. Nel leggere un testo scritto o nel recitarne uno orale, si ripete una comunicazione umana. Ma l'atto creativo, la recitazione d'un'opera "originale", d'un canto "nuovo", implica spesso comunicazione dall'esterno. Il poeta è *ispirato* dalle muse (o da una certa pratica) e la sua ispirazione rientra nella sfera di attività incontrollabile, distinta dall'azione ordinata dei recitatori pubblici. Femio, l'aedo di Itaca, dice a Odisseo: "Ho imparato da solo; un dio inculcò canzoni di gesta d'ogni genere nel mio cuore" (*Od.*, XXII, 347 s.). E Odisseo si rivolge a Demodoco, menestrello dell'isola dei Feaci, con le seguenti parole: "Lodo te molto al di sopra di tutti i mortali, sia che ti abbia insegnato una musa, figlia di Zeus, oppure Apollo" (*Od.*, VIII, 487 ss.). Quindi la distinzione tra il ruolo di compositore e quello di recitatore è in relazione al modo in cui essi acquistano la loro conoscenza, per via naturale o soprannaturale, copiando o per ispirazione, in relazione dunque alla stessa cosmologia; la dicotomia corpo-anima sfiora il cuore del concetto di creatività.

Passiamo ora dall'arte alla scienza ed esaminiamo brevemente l'uso più comune del termine formula. Il primo uso registrato nell'Oed riguarda "una forma prestabilita di parole con cui si definisce, si enuncia, ecc. qualcosa, o il cui impiego è prescritto in occasioni cerimoniali, ecc.". Posta in risalto è la "forma prestabilita di parole". La

seconda definizione ha un tema analogo. "Ricetta; (mat.) regola o principio espressi in simboli algebrici". In chimica, essa è l'"espressione delle parti d'un composto in simboli e numeri". E c'è ancora un'accezione che si ricollega all'argomento d'uno dei capitoli precedenti, come "ricetta" occupa il titolo di quello seguente: "esposizione tabellare di fatti ecc. in simboli e cifre". Naturalmente, il caso classico d'una formula è l'equazione, che (ancora in mat.) è una "formula affermante equivalenza di due espressioni quantitative, le quali sono legate mediante il segno =", il segno che gli antropologi hanno requisito per indicare quell'associazione di membri presuntivamente uguali che è il matrimonio.

In questo senso, la formula dipende in modo particolare da un certo tipo di disposizione spaziale. Ma questa disposizione presuppone anche che contenga l'equivalenza di espressioni quantitative. Questo è già un concetto altamente astratto, cioè non è un concetto da discorso orale [*non-speech-like concept*], soprattutto perché i concetti di uguaglianza sono difficili da impiegare in termini qualitativi. Scrivendo di "uguaglianza, morale e sociale", sull'*Encyclopedia of Philosophy*, Benn sottolinea: "La proposizione 'A e B sono uguali' può essere descrittiva o normativa, ma in entrambi i casi è incompleta senza un'esposizione dei dettagli in cui gli oggetti confrontati sono ritenuti uguali". Sarà incompleta, ma è il nocciolo di gran parte della matematica ed è connessa al tipo di astrazione che pervade altre forme di procedimento "logico". E' un concetto generato più dall'astrattezza delle formule scritte che dalle esigenze della vita pratica. Lo stesso dicasi della controparte di uguaglianza e identità, l'asserzione di opposizione, di netto contrasto, che si ottiene ponendo "nero" contro "bianco".

La formula, in questo senso stretto, è essenzialmente il prodotto del riduzionismo grafico. Anzitutto, il flusso del discorso è interrotto da parole o simboli che ricevono forme visive stabili e vengono ritirati dal contesto della frase. In secondo luogo, le implicazioni lineari (o, meglio, laterali) della scrittura si trasformano in enunciazioni di uguaglianza, o di opposizione, che sono anche enunciazioni formali di significato. Le implicazioni laterali non sono cancellate da quelle gerarchiche; benché possa esserci una diversa enfasi sulla direzione dello spostamento, per es. nel cinese rispetto all'arabo, la scrittura stessa implica disposizioni sia laterali che verticali. Come s'è visto, queste disposizioni trovano una formalizzazione nella "tabella", la quale impone una relazione sia tra le voci disposte in righe sia tra quelle disposte in colonne.

Tipica della formula in questo senso stretto è l'equazione che implica un'equivalenza orizzontale espressa da un segno di "uguale". La formula di questo tipo fece generalmente a meno di lessemi e impiegò un vocabolario più astratto e, nella maggior parte dei casi, più quantitativo comprendente sia lettere (come in algebra) e segni particolari, sia logogrammi indicanti numeri. Questi resero i numeri non solo più astratti (dal momento che non venivano impiegati aggettivamente per qualificare particolari oggetti) ma anche più universali (dal momento che, a differenza degli alfabeti e delle parole indicanti numeri, non erano legati a particolari sistemi fonetici). "1 è 1 e sempre 1" in qualsiasi lingua; in inglese, ovviamente è "*one*", in italiano è "uno", in francese qualcosa d'altro.

La matematica è internazionale perché il suo linguaggio è indipendente dai sistemi fonetici; i suoi concetti sono interculturali non essendo espressi in una particolare lingua. Ed è l'esistenza d'una notazione ben lontana dal discorso che rende possibili il pensiero matematico e i procedimenti matematici. Quale che sia il rapporto intercorrente tra la struttura dei sistemi matematici e la struttura del cervello umano, l'invenzione d'una notazione è chiaramente un presupposto del genere di procedure altamente astratte, decontestualizzate e arbitrarie che sono tipicamente rappresentate dalla formula.

Uno degli aspetti particolari della formula che ci consente di eseguire calcoli è la sua capacità di mantenere l'equilibrio o l'uguaglianza dei due membri compiendo su ciascuno le stesse operazioni, ad esempio sottraendo 2x da ognuno o dividendo ciascuno per (n − 1). Non esiste un modo non-visivo di farlo; quest'operazione dipende dalla manipolazione spaziale. Il discorso orale da solo non è in grado di compierla; può invece la scrittura. Il modo visivo-spaziale permette lo sviluppo d'un tipo particolare di manipolazione.

La formula incoraggia pure l'idea d'un particolare tipo di uguaglianza. In lingua inglese, il verbo "essere" può impiegarsi per rappresentare certi tipi di identità. Dio è amore, scrisse Giovanni Evangelista. Si trasformi questo in una formula adoperando il segno di "uguale" e si arriva all'asserzione: Dio = amore. Ma il significato è diverso, perché la seconda asserzione implica reversibilità: l'unidirezionalità della lingua orale cede il passo al movimento bidirezionale consentito dai sistemi grafici, anche se, nella misura in cui la lettura, più che la composizione, procede, la prosa scorre in un'unica direzione visivo-spaziale.

Questa questione della direzione mi induce a fare una breve deviazione. La scrittura, s'è detto, introduce il fattore direzionale nella

comunicazione verbale. Il cervello è, senza dubbio, differenziato lateralmente rispetto alla parola; lo stesso dicasi dell'orecchio. Ma la parola in quanto output non implica direzione. Di conseguenza, i primi sistemi di scrittura evidenziavano una certa ambiguità riguardo alla direzione, finché si stabilizzarono su un sistema convenzionale. Di questa varianza troviamo attestazione nei primi segni alfabetici sinaitici del II millennio e la ritroviamo in un'invenzione più recente, quella della scrittura vai in Africa occidentale. La comunicazione può procedere da sinistra a destra o da destra a sinistra, dall'alto in basso, o, alternativamente, da lato a lato e su e giù. Si può ricorrere a più complessi "codici" direzionali quando si voglia nascondere il contenuto agli occhi altrui. Ma, alla fine, una direzione predomina sulle altre.

Per i più, la scelta orizzontale della direzione dominante semplificò il problema della lettura, della decodificazione dei grafemi. Ma creò difficoltà per quella parte significativa di ogni comunità che presenta ambiguità per quanto riguarda la direzione. A costoro può non importare se il fonema "th" sia scritto "ht", o se "god" si scriva "dog". Per tutti gli altri, l'ordine delle lettere è importante; può invece essere irrilevante per coloro in cui non predomina né la sinistra, né la destra.

Il problema del dislessico è totalmente diverso da quello dell'afasico; esso è in parte un problema di sviluppo, che potrebbe essere alleviato se la scuola e la famiglia attribuissero meno enfasi alle attività di lettura; quello che per alcuni è un vantaggio potrebbe per altri costituire un grosso svantaggio. Si tratta d'un limite peculiare alle culture letterate, nelle quali le capacità di leggere e scrivere giocano un ruolo predominante nei processi di comunicazione. Ed è connesso alla differenziazione emisferica del cervello per cui la parola è associata al lato sinistro, mentre l'attività visivo-spaziale (p. es., la scrittura) al destro.

Pure importanti sono gli aspetti linguistici del fattore direzionale. Secondo de Saussure, il segno linguistico ha due caratteristiche primordiali. Il "primo principio", cosí spesso ripetuto, sostiene la natura arbitraria del segno. Il "secondo", non altrettanto noto, asserisce la natura lineare del segno. "Il segno, essendo uditivo, si manifesta unicamente nel tempo a partire dal quale esso assume le seguenti sue caratteristiche: a) esso rappresenta un intervallo, e b) l'intervallo è misurabile in un'unica dimensione; esso è una linea" (1960, p. 70). A differenza di quelli nautici (p. es. le bandiere), i segni possono presentarsi solo in successione; essi formano una catena.

Si può, chiaramente, sottolineare il carattere lineare della lingua parlata, ma nel senso che la "linea" del parlare non è una linea retta,

né ha una necessaria direzione spaziale, solo una temporale. In ciò la parola parlata differisce da quella scritta, nella quale la linea diviene retta o in direzione laterale o dall'alto in basso, mai, secondo me, dal basso in alto (a meno che prima non avvenga il contrario). Le conseguenze sulla natura dell'output e più particolarmente sulla natura dell'input, ma anche sullo stesso destinatario, sono radicali. In gioco entrano organi abbastanza diversi e non si può affermare, con de Saussure, che "il segno, essendo uditivo, si manifesta solamente nel tempo"; esso è nel contempo visivo e uditivo, e, mentre aumenta la sua linearità, il fatto che esso assume una forma visiva vuol dire che ci si può sottrarre al problema della successione degli eventi nel tempo – indietreggiando, saltando, cercando di leggere "chi è stato" prima ancora di sapere "cosa è stato fatto". Chi, salvo il più ossessivo accademico, legge un libro mentre ascolta un discorso? Chi, se si eccettua il drammaturgo moderno più all'avanguardia, cerca di scrivere mentre parla?

Non c'è dubbio che la comprensione del linguaggio deve essere diversa in queste due situazioni, quella orale e quella scritta. Come s'è stabilito per le liste, la lingua scritta non è semplicemente una rappresentazione visiva di quella orale. Alcuni individui trascorrono più tempo con la lingua scritta che non con quella orale. A prescindere dagli effetti sulle loro personalità (un tale indulgere alla comunicazione infrapersonale non può non influire sulla psiche), quali sono gli effetti sul linguaggio? In che modo le lingue scritte differiscono dalle parlate? E in che termini certe lingue parlate risentono del fatto che hanno anche un registro scritto?

Entriamo in un'area in cui s'inscrivono le problematiche del linguaggio operaio di contro a quello borghese, dei codici limitati di contro a quelli elaborati, della scuola che prende gente abituata alla conversazione orale e le fa scrivere e leggere in forma di simboli grafici un linguaggio che è connesso, ma non equivalente, a quello orale (3). In certe culture e in certe epoche, la lingua scritta divergeva a tal punto che non si trattava semplicemente d'una sfumatura dialettale, ma di una totale differenza di linguaggio. Mi riferisco qui alle molte situazioni – virtualmente (ma non del tutto), un puro artefatto di scrittura – nelle quali il linguaggio della "cultura" (nel senso di scuola) è completamente distinto da quello parlato dagli insegnanti e dagli allievi, cioè dal vernacolo. Una tale situazione si presentò in Mesopotamia: gli scribi assiri dovevano apprendere il sumero prima di

3. Si vedano Vacheck (1973) e Greenfield (1972).

poter imparare a leggere. Un corso analogo di avvenimenti si ebbe per lo stesso assiro nella Fenicia (Ugarit), per l'aramaico, l'ebraico, il greco e il latino (in Europa occidentale), per il sanscrito e il pali in Asia, mentre il cinese scritto è stato definito come lingua totalmente diversa da *qualsiasi* delle sue versioni parlate (Rosemont, 1974). Questo caso estremo, che è abbastanza comune, non implicava soltanto un compito meccanico di apprendimento d'un'altra lingua. Anche le "categorie della conoscenza" furono influenzate dal mantenimento della lingua non parlata, come le categorie d'analisi dell'inglese si basarono per secoli su quelle che si addicevano, o si addicevano maggiormente, a una lingua straniera, ossia il latino, la cui unica testimonianza era letteraria. Il rapporto tra versioni scritte della "stessa" lingua, p. es. tedesco, francese o inglese, è più sottile, ma non meno meritevole di esame. Eppure ben poco s'è indagato in questo campo.

Ritornando al corso principale dell'argomento, arrivo al terzo aspetto che mi interessa della formula, ossia il rapporto con la formalizzazione in senso più generale. Consideriamo brevemente alcuni dei modi in cui la scrittura può influenezare le forme orali standardizzate. E' evidente la stretta dipendenza del romanzo e della commedia dalla scrittura. Dramma, racconto, apologo, esistono tutti nelle culture orali; ma le loro forme sono radicalmente diverse. Si prenda il dramma. Benché oggi non sia più limitato dalle regole aristoteliche, è pur sempre soggetto a una serie di norme organizzative specifiche che lo contraddistinguono dall'attività drammatica, quale si esprime nel rituale o nel gioco, delle culture orali. Anzitutto, è necessario un testo al fine di orchestrare una produzione complessa e di ripeterla. Proprio come è necessario uno spartito per comporre, e certamente per seguire, una sinfonia.

L'esistenza d'un testo o di una partitura implica l'esistenza di regole procedurali, che tendono a farsi più elaborate non solo a causa della riduzione del discorso a scrittura, ma per il fatto che la scrittura richiama a sè l'attenzione e rende esplicito quanto prima era implicito. Voglio fare degli esempi, traendoli da due campi, quello dei proverbi e quello della grammatica.

L'influsso della scrittura si manifesta persino su una materia talmente "popolare" come i proverbi, questi incapsulamenti di saggezza popolare. Uno dei soggetti preferiti da quanti a scopo di esercizio vogliano scrivere in una lingua per la prima volta è la letteratura popolare, in specie i proverbi. Gli effetti, in particolare sulle forme incorporate nella parlata, sono interessanti. Infatti, estraendo il proverbio dal contesto del discorso orale, catalogandolo insieme a un mucchio

di altre analoghe massime succose, si cambia il carattere della forma orale. Per esempio, diventa a questo punto possibile confrontare un proverbio con l'altro allo scopo di verificare se il significato dell'uno contraddice il significato dell'altro; vengono cosí sottoposti alla verifica d'un valore di verità universale, mentre la loro applicabilità era stata essenzialmente contestuale (anche se espressi in maniera universale).

Nel caso sumerico, si pone addirittura la questione di stabilire quanti di questi proverbi avessero un'origine popolare in contrapposizione a un'origine "letteraria". Infatti, c'è un particolare gruppo di proverbi che riguardano gli scribi, mentre altri mostrano un'abbondanza di figure retoriche e di complesse forme di parallelismo, che fanno supporre la loro composizione a opera di uomini di lettere (Gordon, 1959). In ogni caso, erano gli scribi che sceglievano e sistemavano i proverbi nell'ordine più o meno standard in cui li si trova nelle raccolte e che li impiegavano a scopi di istruzione. Nelle fasi elementari della sua istruzione, poteva darsi che l'allievo usasse la tavoletta su cui stava scritto un solo proverbio "per copiarlo e forse memorizzarlo" (Gordon, 1959, p. 20). Alcuni testi di questo tipo erano preparati non solo per la memoria, ma anche dalla memoria.

Quest'uso della scrittura per accumulare una raccolta organizzata di unità prima distinte, distinte nel senso che ricorrevano soltanto nel contesto, costituisce un esempio d'un processo che si può osservare nel trattamento, cui ho già accennato, sia delle liste reali sia dei poemi epici. Questi ultimi, si è detto, consistevano in racconti separati messi insieme dal procedimento di scrittura. Nel caso della lista reale, sembra che ci troviamo di fronte a liste, in origine separate, che sono state messe insieme "come se fossero consecutive" (Jakobson, 1939, p. 161), ma che in realtà erano contemporanee; distinte liste da distinte città furono elencate in serie anziché in parallelo, una trasformazione che indubbiamente si verificò a causa del carattere del procedimento scritto nelle sue fasi iniziali.

E' interessante anche il modo stesso in cui venivano composte nella forma standard le raccolte di proverbi. Con poche eccezioni, esse rientrano nei raggruppamenti che hanno in comune o i segni iniziali di ciascun singolo proverbio o il tema dei proverbi del gruppo (Gordon, 1959, p. 26).

Lo stesso tipo di elencazione, con la sua conseguente formalizzazione, si ebbe anche con certi testi grammaticali, che sono più discorsuali che non pure liste, ma che al tempo stesso offrono un alto grado di formalizzazione del discorso. A proposito della tavoletta III di Emesal

il curatore nota che è più "grammaticale", elencando numerali e avverbi, ma pur sempre astratta dal contesto del discorso. Tuttavia troviamo pure, come nei testi grammaticali antico-babilonesi, strutture formali della frase che sembrano esercizi di linguisti moderni:

E' questo
sono questi
più di questo
egli è più grande di questo (p. 49).

E ancora:

siamo noi
siete voi
sono loro
non siamo noi
non siete voi
non sono loro (p. 51).

Fino a interrogativi più che grammaticali:

cosa siamo noi?
cosa siete voi?
cosa sono loro?

Sarebbe eccessivo sostenere che affermazioni del tipo "io sono quel che sono", "cogito ergo sum" e frasi simili che hanno echeggiato lungo i secoli di cultura scritta si generavano come risposte agli interrogativi esistenziali posti in termini formali da grammatici accademici che istruivano i loro allievi. Ma la forma decontestualizzata dell'interrogativo sembra porre problemi di carattere più generale rispetto a quelli che potrebbero ricorrere nella maggior parte dei contesti orali, nei quali la frase "cosa siamo noi? " ha una portata più concreta, implicante forse una proposizione incompleta, esprimente disperazione. Cosa stiamo per fare? Cosa *siamo* noi? [*What are we going to do? What are we?*] O, per fare un esempio più probabile, "Chi sono io (per interrogare un superiore?)".

Ho iniziato questo capitolo esaminando il rapporto tra la "formula" (come è stata usata dai critici letterari) e lo sviluppo delle forme verbali. Anche se le esigenze della composizione orale implicano l'uso d'un certo numero di frasi prestabilite, sembra erroneo ritenere che il

contenuto sia necessariamente prestabilito e trasmesso dalla memoria parola per parola. Piuttosto, furono i primi sistemi di scrittura ad esaltare la copiatura e la ripetizione, a separare i ruoli di compositore ed esecutore. Nell'uso scientifico del termine, le formule sono state, più chiaramente, il prodotto del riduzionismo grafico. Infine, nel senso più generale, abbiamo considerato come la scrittura crei una maggiore consapevolezza della forma e della formalizzazione. Ma tale formalizzazione, sempre preservatrice, non sempre è stata conservatrice, perché è stata un prerequisito essenziale della rapida crescita della conoscenza negli ultimi cinquemila anni, costituendo la base degli sviluppi fondamentali nelle arti e, più particolarmente, nelle scienze. La scrittura è decisiva, non solo perché preserva il discorso orale nel tempo e nello spazio, ma perché lo trasforma, astraendone le componenti, favorendone l'analisi retrospettiva, cosí che la comunicazione con l'occhio crea per gli esseri umani un potenziale conoscitivo diverso rispetto alla comunicazione con la voce (4).

4. Avrebbe giovato per questo capitolo la lettura di due opere che al momento della sua stesura non erano disponibili: *Oral Poetry* di Ruth Finnegan (Cambridge, 1977) e *Homer and the Oral Tradition* di Geoffrey Kirk (Cambridge, 1976).

7. LA RICETTA, LA PRESCRIZIONE E L'ESPERIMENTO

Strega Squama di drago, dente di lupo;
Mummia di strega; stomaco
Di pescecane vorace;
Radice di cicuta, raccolta di notte;
Fegato di giudeo blasfemo;
Fiele di capra e innesti di tasso
Tritati nell'eclisse di luna;
Naso di turco e labbra di tartaro;
Un dito di bambino, partorito in una pozza
Da una puttana e strangolato alla nascita,
Fanno l'intruglio denso e viscido:
E aggiungi visceri di tigre
Per completare il tuo calderone

Nota. "La mummia egiziana, o ciò che passava per essa, entrava regolarmente a fare parte, un tempo, della *Materia Medica*"; "turchi e tartari non solo erano considerati esempi di crudeltà... ma erano... *pagani*, quindi apprezzati dalle streghe".

Macbeth, Atto IV, Scena I

L'organizzazione del tipo di casata non familiare richiesta da una corte reale, da un esercito permanente o da un istituto educativo tende a produrre liste e tabelle di varie specie, sia del cibo da acquistare, preparare e consumare (le razioni), sia degli individui che hanno diritto a tali benefici (il personale). Queste liste non si limitano a riflettere certi aspetti dell'organizzazione sociale; esse determinano anche altri aspetti, possedendo caratteristiche implicite (come gerarchia e ubicazione laterale) che influenzano il comportamento e caratteristiche esplicite che lo prescrivono. Inoltre, mediante queste formulazioni, esse rendono possibile ciò che presenterebbe enormi difficoltà in una società orale, nel campo sia dell'organizzazione sociale che della crescita della conoscenza. Lo sviluppo delle principali branche della medicina, per quanto lento sia stato, dipende dalla capacità di esaminare criticamente una lista di ingredienti, il loro modo d'impiego e i rapporti sui risultati, oltre che di comunicare e diffondere questa conoscenza a uso dei medici e dei loro pazienti.

Ci sono tre specie di liste nominative che a questo punto conviene distinguere. Anzitutto, abbiamo l'elenco (registro, ruolo) nominativo dei membri d'un gruppo (p. es., una scolaresca o un plotone militare) i quali sono o dovrebbero essere presenti o hanno diritto a certi privilegi (per es., la lista dei membri d'una gilda o degli interni di un

college). In questo tipo rientra la lista delle reazioni (o delle vivande) d'un esercito, dal momento che accesso al ruolo e partecipazione alle attività dell'organizzazione sono due facce della stessa medaglia. Quando non lo sono, abbiamo una lista selettiva, a volte volontaria, che indica i membri che sono stati scelti o hanno dato i loro nomi per una data attività, per esempio pranzare in refettorio o uscire in pattugliamento. Il terzo tipo è la lista retrospettiva, da distinguere da quella prospettiva (preventiva), che elenca i nomi degli individui che erano realmente presenti, che parteciparono, un tipo di lista che, ovviamente, può essere utilizzata al di fuori delle situazioni "corporative" menzionate prima.

Quando, ogni sera, i membri interni del St John's College di Cambridge si riuniscono per cenare, sulla tavola ci sono due pezzi di carta, il menu e la lista dei commensali.

La lista dei commensali è un esempio del secondo tipo di elenco nominativo: è auto-preparata ed indica, agli addetti alle cucine e agli altri colleghi, chi ha deciso di cenare quella sera. Vale la pena esaminarla perché mostra parecchie caratteristiche delle liste in genere. Anzitutto, insiste sulla gerarchia esplicita: la lista va ordinata in modo che le voci, in questo caso i nomi delle persone, siano una sopra l'altra, dall'alto in basso. Vero è che le "file" orizzontali di nomi, che si incontrano nella maggioranza di scritti accademici, pongono una voce *prima* dell'altra, implicando cosí precedenza, anzianità, procedendo da sinistra a destra. Ma il movimento da sinistra a destra è più "convenzionale" di quello dall'alto in basso. E i sistemi di scrittura che iniziano da destra muovendo nella direzione opposta, come l'arabo o l'ebraico, hanno chiaramente un diverso ordine di precedenza. Nessuno, credo, ha impiegato un sistema di scrittura che comincia a pie' di pagina e muove verso l'alto, per poi saltare di nuovo in basso. La gerarchia verticale è più impositiva, più pressante, della differenziazione orizzontale: è la differenza tra testa e piede, in un contesto, e tra destra e sinistra, nell'altro.

In realtà, impone un tale rispetto l'idea della gerarchia in una lista scritta che si deve ricorrere a stratagemmi per evitare le implicazioni di superiore e inferiore, di primo e ultimo, con le corrispondenti associazioni di potere o responsabilità differenziali. Per superare il problema, i firmatari d'una lettura devono porre i loro nomi in cerchio, facendo un "*round robin*" del tipo inviato al dottor Johnson dai suoi amici allorché vollero elevare una piccola protesta contro l'uso del latino nel suo epitaffio per il drammaturgo Oliver Goldsmith (v. fig. 3), al quale il dottor Johnson rispose che egli non avrebbe

ROUND ROBIN, addressed to SAMUEL JOHNSON, L.L.D.
with FAC SIMILES of the Signatures.

E. Gibbon. Jos. Warton. Edm. Burke. Tho. Franklin. Ant. Chamier. G. Colman. Wm. Vachell. J. Reynolds. W. Forbes. Thos. Barnard. R. B. Sheridan. P. Metcalfe.

We the Circumscribers,
having read with great pleasure, an
intended Epitaph for the Monument of Dr.
Goldsmith, which considered abstractedly, appears to
be, for elegant Composition and Masterly Stile, in
every respect worthy of the pen of its learned Author;
are yet of opinion, that the Character of the Deceased as
a Writer, particularly as a Poet, is, perhaps, not delineated
with all the exactness which Dr. Johnson is Capable of
giving it. — We therefore, with deference to his Superior Judge-
ment, humbly request, that he would at least take the trouble
of revising it; & of making Such additions and alterations
as he shall think proper, upon a further perusal: — But
if We might venture to express our Wishes, they would
lead us to request, that he would write the Epitaph
in English, rather than in Latin: As We think that the
Memory of so eminent an English Writer ought to be
perpetuated in the language, to which his Works are
likely to be so lasting an Ornament, Which we
also know to have been the opinion of
The late Doctor
himself.

London. Published as the Act directs, 10 April 1791, by Charles Dilly.

Fig. 3 – "Round robin" inviato al dottor Johnson

"mai consentito di disonorare le pareti dell'abbazia di Westminster con una iscrizione in inglese". Cosí il "*round robin*" svolge funzioni analoghe a quelle della "tavola rotonda", cioè evitare la gerarchia lineare che è implicita nella lista, in quanto parte d'una tavola (*table*) figurativa, e nella pianta dei posti a sedere, in quanto parte d'una tavola materiale.

La gerarchia della lista dei commensali è inconfondibile: in cima c'è il direttore seguito dal presidente (coi loro titoli più che con i loro nomi), poi seguono i vari membri, che compaiono in stretto ordine di anzianità. Essendo esposta in forma di lista e posta sulla tavola in cui si consuma il pasto, la gerarchia è sempre visibilmente presente davanti a ogni commensale. E durante il pasto, si possono vedere i membri consultare la lista, non soltanto per accertare i nomi degli ospiti e dei colleghi più giovani, ma per avere conferma della loro posizione nella classifica del giorno. La gerarchia è pertanto più lineare che nella maggior parte delle società orali. Essa s'impone in maniera immediata, rendendo la classificazione più significativa per gli attori di quanto non debba essere se si considera che l'anzianità dipende semplicemente dalla data di elezione. Ma la lista in forma di singola colonna dà anche alla gerarchia una particolare configurazione: a differenza delle posizioni in una tabella di organizzazione, nessuno può essere uguale a nessun altro. Non ci sono ubicazioni orizzontali: ogni voce va ordinata verticalmente, anche se ciò significa gerarchizzare quanto è agli effetti pratici una forma più elastica di organizzazione sociale.

Con ciò non voglio affatto dire che soltanto nelle culture scritte vada rintracciata una classificazione gerarchica unilineare. Chiaramente molte forme di ordine spaziale e temporale possono porre gli individui in ubicazioni gerarchiche distintive di questo tipo: per esempio, la fila dei capi gonja che salutano il capo supremo in occasione della celebrazione annuale di Damba, o coloro che ricevono la kava in una festa tongan; una fase centrale delle cerimonie di massa è spesso dedicata a tale sitemazione. Ciò che voglio dire è che la lista fornisce uno schema d'ordine, lo si voglia o meno.

La lista dei commensali presenta caratteristiche sia specifiche che generali. Verso l'estremità inferiore, degli individui si cominciano a dare le iniziali o i titoli e i soprannomi. In passato, nelle liste delle squadre di cricket di provincia, ma anche di quelle internazionali, si distinguevano di solito i giocatori pagati come professionisti e coloro che giocavano da dilettanti, facendo precedere dalle iniziali i nomi dei secondi, non fornendole per i primi: cosí, si poteva leggere H.D.G.

Levenson Gower in un caso, semplicemente Hobbs nell'altro. Ogni anno, un'importante competizione nel calendario di questo sport era l'incontro dei *gentleman* (dilettanti) con i professionisti, di quelli con le iniziali con quelli senza le iniziali. Nel caso delle liste dei commensali, sono i membri interni (*fellows*) che non hanno iniziali, assieme a coloro che possiedono "diritti di mensa", i quali vengono definiti in modo più specifico. Forse sarebbe uno spreco di tempo cercare le ragioni di questa distinzione, essendo l'uso o meno delle iniziali semplicemente un aspetto "diacritico" per contraddistinguere le due categorie. Ma si potrebbe suggerire che per i membri interni, noti tra di loro, basti un contrassegno minimo, mentre per altri ne occorra uno massimo; infatti, tanto nel cricket quanto in refettorio, i "Rossi" (o altri con nomi simili) non soggiacciono a questa regola quando ne sono presenti più d'uno: in caso di ambiguità si forniscono le iniziali.

Altra discriminante nella lista dei commensali è l'ubicazione laterale di certi nomi, quelli degli ospiti. Essi compaiono in parte in una diversa colonna, in parte sotto il nome del loro ospite, a indicazione del loro status protetto, ma interstiziale.

Infine, l'aspetto più distintivo della lista uguale è il suo carattere esclusivamente maschile. Alcune liste contengono nomi di donne. Queste appaiono non come membri ma (e solo da poco tempo) come ospiti e, raramente, nella categoria degli aventi diritti di mensa. Altrimenti, le donne occupano nel college, come si desume implicitamente dalla lista, ruoli non accademici, servendo a tavola, rifacendo i letti, svolgendo lavori di dattilografia. La differenziazione, anzi la discriminazione, dei ruoli in base al sesso è radicale ed è chiaramente illustrata dalla lista dei commensali.

Il secondo pezzo di carta che si trova sulla tavola è il menù, la lista delle vivande in quanto distinta da quella di coloro che hanno diritto ad esse. Essa, convenzionale nella forma, presenta la composizione del pasto futuro, da consumare. La composizione è regolare; le variazioni rientrano in una gamma limitata, anche se a lungo andare ricorrono dei ponderati mutamenti. La prima portata consiste in una zuppa o in un piatto introduttivo equivalente, come l'antipasto o *hors d'oeuvres*; segue la portata principale, un pasto caldo di carne e verdure, di tanto in tanto (specie al venerdí) pesce; su richiesta sono disponibili carne fredda, piatti vegetariani e altro in sostituzione del maiale. Per la terza portata si preannunciano tre alternative: frutta, formaggio, dolce. Inoltre il menu specifica il vino da servire, ma non la birra, che può prendersi al suo posto. Questa omissione indica due aspetti del menu. Primo, non occorre specificare le costanti: il menu tratta, e

consente agli interessati di trattare, con variabili. Secondo, benché quanto appena detto spieghi probabilmente l'omissione della birra, l'inclusione degli extra a carico del locale è tipica del linguaggio di questo menu e della maggior parte dei menu inglesi di alto livello, con il loro frequente ricorso al linguaggio dei ristoranti francesi.

Il ruolo del menu scritto in un ristorante è alquanto diverso, poiché specifica, non le variazioni offerte diacronicamente (da giorno a giorno) a soci fissi, ma le alternative offerte sincronicamente (nello stesso giorno) a una clientela variabile. Anzitutto, esposto in vetrina per attrarre clienti, esso funge da pubblicità. In secondo luogo, esso aiuta il proprietario a offrire e il cliente a scegliere in una gamma più vasta di piatti. Alcuni anni fa, c'era un piccolo ristorante italiano in Frith Street a Soho, dove non esisteva menu. Il cameriere veniva al tavolo e chiedeva:

"Cosa desidera? "
Al che la risposta tipica era:
"Cosa avete? "

Egli elencava tutto d'un fiato i *plats du jour* e poi urlava quello che uno aveva ordinato per la tromba delle scale alla cucina sottostante. Una tale procedura è possibile in piccoli ristoranti "familiari" dove la varietà dei piatti è limitata. Ma chi offre una scelta più ampia deve *necessariamente* ricorrere alla scrittura, perché anche se il cameriere fosse in grado di ricordare una lista più lunga (e spesso diversa), il suo cliente non riuscirebbe a decidere fra i vari piatti, non potendo valutare attentamente le scelte che gli si offrono. Egli finirebbe magari con lo scegliere il primo o l'ultimo dei piatti menzionati o con il soffermarsi su un nome già sentito in precedenza. A causa delle difficoltà di esame, si verrebbe a fare una scelta arbitraria o conservatrice.

L'uso del menu scritto per la vendita di pasti nei ristoranti e (in misura minore) negli alberghi si spiega facilmente. Ma è ugualmente interessante la sua adozione per banchetti di alto livello, poiché essa implica non solo la completa separazione tra consumatori e preparatori, tra tavola e cucina, ma anche una marcata separazione tra servitori (in piedi, mobili) e consumatori (seduti, immobili), essendo le informazioni sul contenuto del pasto, mediate impersonalmente da un pezzo di carta. Naturalmente, alla situazione concorrono direttamente questioni di prestigio. La comunicazione scritta è ritenuta superiore a quella orale; il menu in se stesso possiede uno status elevato, è il simbolo del lusso e della possibilità di scelta, della grande anziché

della piccola cucina. Il menu si addice alla grande occasione, al pasto non domestico, preparato da uomini anziché da donne.

I due pezzi di carta posti sulla High Table del St John's College rappresentano solo la struttura di superficie; sotto ci sono altri due prospetti di tipo diverso che servono a organizzare e inquadrare il pasto. Il primo è il cartone che riporta le preghiere da dire prima e dopo il pranzo. Per quanto ben conosca la preghiera, la persona incaricata di recitarla tiene il cartone davanti a sè, per metà leggendo, per metà recitando. La recitazione stessa fornisce un continuo argomento di discussione alle tavole dei commensali, uno spunto di conversazione che ricorre con la stessa frequenza delle condizioni del tempo o del superamento del trimestre. Ogni alterazione si interpreta o come errore inconsapevole o come deliberato intento di cambiare un modello di orazione altamente ritualizzato.

La preghiera stessa è una variante di quella recitata in molti college di Cambridge. L'esistenza di tali diversità mostra che in passato c'è stata qualche innovazione "creativa". Comunque, ciò che attualmente si esige è una rigida conformità all'originale scritto, la quale, insieme ai commenti degli ascoltatori (il cui modello è lo stesso identico foglio stampato), serve a correggere ogni deviazione.

La consacrazione non solo chiede la benedizione del Dio universale sul particolare pasto, essa intercede anche a favore dei benefattori del college che hanno provveduto per il pasto. In questo modo, il desinare comune è contraddistinto dalla vita ordinaria ed il consumo di cibo e vino è trasformato in qualcosa di piú dell'appagamento della fame o della ghiottoneria. Il pasto fornisce un "quadro sacrale".

L'ultimo dei prospetti che organizzano il pasto, in modo secolare più che sacrale, è la ricetta (*recipe*), una delle tante liste che addobbano le cucine, comprendenti l'elenco nominativo del personale disponibile (gli "avventizi" più che gli "effettivi") e l'ordine di servizio che assegna loro i particolari tempi di lavoro. A monte della ricetta ci sta la lista degli acquisti, cioè l'elenco degli oggetti richiesti per realizzare la ricetta, che precede e, al tempo stesso, segue la messa insieme del cibo non preparato (non necessariamente crudo). Dal momento che la fonte immediata del cibo può non essere né il mercato né il campo, ma piuttosto il magazzino dove è stato depositato, come risultato o della produzione primaria o della raccolta del tributo, le liste del tributo e delle scorte sono in sè strettamente connesse con la lista degli acquisti, benché consistano in rendiconti di ciò che è stato fatto anziché in prescrizioni (il suffisso "pre" combinato con il verbo "scrivere" ne indica la natura) in relazione a ciò che andrebbe fatto. La

lista degli acquisti è un modo di elaborare il prospetto futuro d'un individuo o gruppo, un programma di movimenti nello spazio e nel tempo, in relazione alle esigenze dell'economia domestica; non è soltanto un'esposizione di ciò di cui uno ha bisogno, poiché la scrittura permette a una persona di riordinare le voci in rapporto alla fonte di approvvigionamento; si possono raggruppare insieme gli articoli da comprare dal fruttivendolo, dal panettiere, ecc.; cosí la lista degli acquisti può rappresentare una precisa programmazione dei movimenti da compiere.

Sostanzialmente, abbiamo tre tipi di liste che hanno relazione con il pasto stesso: una connessa alla "produzione" del cibo per la cucina, cioè la lista degli acquisti; una connessa alla preparazione del cibo, cioè la ricetta; una connessa al consumo del cibo, cioè il menu. Ognuna di esse costituisce un *piano*, un *programma*, nel senso dato a questi termini da Miller, Gallanter e Pibram (1960). E si tratta di piani in cui l'esteriorizzazione del meccanismo organizzativo rende quest'ultimo più determinante, più duraturo, più complessivo e più formale. Mi sono occupato brevemente della prima e della terza. Consideriamo ora la ricetta (*recipe*), le cui implicazioni sono d'una portata più vasta rispetto al pasto, elencando non solo gli ingredienti richiesti ma anche le azioni da compiere al fine di produrre il menu. Etimologicamente, il termine *recipe* (come il suo omonimo inglese *receipt*, deriva dal verbo latino "prendere"; fu in origine impiegato dai medici, nell'abbreviazione "R" o "*R*", per "intestare le prescrizioni e fu quindi applicato alle prescrizioni stesse e a formule analoghe". Ma il significato medico fu presto integrato dall'uso culinario e, intorno al 1500, troviamo: "*recipe* pane grattugiato e uova" (*Babees Book*, Harl. Ms 5401), uso che nel sec. XVIII si generalizzò a "esposizione degli ingredienti e del procedimento necessario per fare o comporre qualche preparazione, specialmente un piatto in cucina; una ricetta (*receipt*)". Sempre in lingua inglese, il termine *receipt* è essenzialmente una versione antecedente di *recipe*; veniva impiegato nello stesso senso medico all'epoca di Chaucer e viene definito dall'Oed in modo praticamente identico, in un contesto che è ancora quello medico e culinario. Un uso del 1703 si riferisce a "Ricette medicinali e gastronomiche raccolte dai migliori autori".

L'aspetto che emerge da queste definizioni del dizionario e dagli usi letterari è il carattere essenzialmente scritto delle ricette. Esse vengono raccolte in un luogo, classificate, fungendo quindi da libro di consultazione per il medico e per il cuoco, per l'ammalato e per chi ha fame, come nel verso di Dryden: "I pazienti, che hanno aperto

davanti a sè un libro di ammirevoli ricette per i loro mali" (Dryden, *Juvenal*, Ded., 1697). Infatti, una volta raccolte, le ricette vanno provate: "Non c'è ricetta in tutta l'estensione della chimica che io non abbia provato" (Malkin, *Gil Blas*, XII. *iv* par. 5, 1809). E una volta raccolte e provate, alcune si dimostrano migliori, o più approvate, di altre: Steele scrive de "La ricetta più approvata disponibile per la febbre degli spiriti" (*Spectator*, n. 52 par. 3). In questi rimedi efficaci, si possono facilmente identificare gli elementi comuni e valutarne gli effetti: "In tutte le buone ricette e medicine c'è spesso l'ammonio" (Trevisa, *Barth.* De P.R. XVII, *viii*. Bodl. M.S.). Esperimento, valutazione, isolamento degli elementi comuni, sono tutti aspetti che vengono incoraggiati dalle ricette scritte, la cui stessa esistenza cambia il corso e il carattere dell'insegnamento: "Un libro che... insegna il modo di fare diverse buone ed eccellenti ricette" (Sloane, M.S. 2491 If. 73, ca. 1500). Ormai, infatti, la ricetta esiste indipendentemente dall'insegnante; è diventata spersonalizzata ed ha acquisito una qualità universale, più generale.

Il carattere scritto di *recipe* si evidenzia nel secondo, e oggi più usuale, significato di *receipt*, di ricevuta. Intorno al 1442, troviamo i "Rolls of Parliament" ("rotoli parlamentari") che si riferiscono ai "libri di ricevuta", contenenti "l'attestazionee *scritta* di denaro o beni ricevuti in possesso o custodia". I beni, naturalmente, possono essere tributo, tasse, doni o elemosine, ma la caratteristica comune è che la loro accettazione deve essere confermata mediante un documento scritto (o quanto meno da una firma in calce a un documento stampato), che può farsi valere come prova dell'avvenuta transazione, sia davanti al mandante d'un intermediario, sia davanti a un tribunale, situazioni che presuppongono entrambe un certo grado di distanza sociale o materiale tra le parti contraenti, una distanza che la scrittura stessa favorisce. A questo scopo può adoperarsi un *receipt-book* (in italiano: libro per ricevute, ma anche ricettario) ed è significativo che nel sec. XVII questo stesso termine inglese fosse adoperato per indicare libro di ricette mediche o culinarie.

La ricetta è, dunque, una formula scritta per la misura di ingredienti a scopi culinari, medici o magici; essa elenca gli elementi necessari a comporre preparati destinati al consumo umano. Ovviamente, anche le culture orali seguono per gli stessi scopi procedimenti relativamente standard. Quali sono allora i vantaggi o gli svantaggi dell'affidare alla scrittura le istruzioni relative?

Consideriamo alcuni dei più antichi esempi. Verso la fine del III millennio a.C., un medico sumerico decise di raccogliere e registrare le

sue più apprezzate prescrizioni. Kramer descrive questa tavoletta come la prima farmacopea della storia. In un certo senso la sua affermazione è assurda: prima di allora l'uomo aveva certamente la sua *materia medica* attinente alle classificazioni di piante, animali e minerali. Ci troviamo, invece, di fronte alla prima farmacopea *scritta*, la cui importanza risiedeva nel fatto che costituiva il punto di partenza d'una serie di sviluppi crescenti associati all'accumulo, alla categorizzazione e alla trasformazione delle informazioni mediche.

Il testo presentato da Kramer indica non solo i materiali adoperati, ma anche il loro modo d'impiego; per es.: unguenti applicati esternamente (spesso mescolati a vino); filtrati applicati anch'essi esternamente (spesso preparati per decozione); liquidi da assumere per via interna (spesso mescolati a birra); in effetti, alcune delle operazioni chimiche erano analoghe a quelle compiute per produrre cenere alcalina e grasso. Qui passiamo dalla semplice lista alla ricetta vera e propria, che comprende due parti, la lista più le istruzioni, gli ingredienti più l'azione. Le istruzioni sono di due specie, una per la preparazione e una per il consumo, corrispondenti alla ricetta e al modo di impiego, le prime caratteristiche della cucina, le seconde della medicina. Di fatti, nel secondo caso (e occasionalmente anche nel primo) il modo di preparazione può essere deliberatamente celato agli estranei, sia con una forma di scrittura segreta, sia con istruzioni incomplete il cui significato possa essere compreso solo dagli appartenenti alla professione. Nel caso in esame, le ricette sono prive di esatte indicazioni delle quantità, un'omissione che può avere costituito un modo deliberato di nascondere i segreti del mestiere. Infatti, queste ricette erano spesso attinenti a professioni che esigevano speciali preparazioni per l'espletamento dei loro compiti particolari. Il mestiere di tintore, per esempio, si sviluppò probabilmente nel neolitico, ma divenne più complesso nelle civiltà urbane del Vicino Oriente. Le antiche pitture egizie mostrano mantelli in tinta varia, comprendenti tessuti a striscia di più colori. Negli opifici dei templi in Mesopotamia, ai paramenti sacri degli dèi e dei preti si dovevano dare i colori e i disegni corretti. I tintori egiziani avevano libri di ricette (anche se li conosciamo solo a partire dal sec. III d.C.). "Essi contengono le annotazioni d'un alchimista sulla base di antichi ricettari descriventi la tintura del tessuto con alcanna, cartamo, zafferano, chermes, robbia e guado" (Forbes, 1954, p. 249), la cui specificazione doveva certamente incoraggiare l'elaborazione della terminologia dei colori. Troviamo pure ricette per la fabbricazione di sostanze chimiche, come l'allume necessario in tintoria. Ma se da un lato era utile scrivere tali ricette in modo che si

potesse sviluppare e comunicare una tecnologia più raffinata, dall'altro lo scopo era quello di restringere la comunicazione al gruppo interno (*in-group*), agli iniziati. Ed era sicuramente per impedirne l'identificazione da parte di non iniziati che in accado ci si riferiva alla sostanza mediante uno pseudonimo: "lichene tratto dal tamarisco" (Forbes, 1954, p. 263). La segretezza di tali ricette era indubbiamente associata con una struttura iniziale delle gilde in cui i segreti del mestiere si trasmettevano solo tra membri. Il ricettario scritto è più aperto al mondo esterno, sicché per mantenere i segreti si rendono necessarie apposite misure.

In quanto costituivano liste, questi libri di prescrizioni portarono al tipo di sistemazione e risistemazione dei dati che abbiamo considerato prima a proposito dei proverbi e, più generalmente e più generativamente, a proposito dei concetti e classi, regole e procedimenti. Ma essendo anche prescrizioni di azioni da intraprendere, essi formulavano pure un programma, sfociante in un ampliamento dei repertori tanto dello specialista quanto del profano, nonché nella "prova" (cioè, "verifica", "sperimentazione") delle ricette e nella valutazione comparata dei risultati.

La prima approssimazione alle ricette in senso culinario ci viene dalla città semitica settentrionale di Mari, nell'alto Eufrate. Tra i documenti trovati nella Stanza n. 5 del palazzo reale, risalente agli inizi del II millennio, v'erano 300 tavolette che rappresentavano liste di prodotti (cereali, olio, sesamo, miele, vino, datteri), di bestiame, di tessuti e metalli preziosi, oltre a liste di funzionari e inventari (Birot, 1960, p. 245). I testi sono di tipo analogo a quelli trovati nella Stanza n. 100, con l'unica differenza che la quantità di tavolette che trattano di prodotti commestibili, circa i due terzi (Bottéro, 1956), è molto maggiore. Infatti la Stanza n. 5 si trovava nella parte del palazzo, denominata *quartier de l'intendance*, che custodiva gli archivi relativi al cibo per la mensa reale (Bottéro, 1958).

I testi della Stanza n. 5 consistevano prevalentemente in liste di generi commestibili consegnati per la tavola del re, per *le repas du roi*, destinati alla sua famiglia, ai suoi domestici e a molti funzionari del palazzo, che erano anche funzionari del regno. Questo pasto si componeva di cibo solido (*akalum*) e di bevande fermentate (*šikarum*). Altre liste, poi, provvedevano per il *kipsum*, o pasto per i re defunti; il cibo per i vivi e per i morti era registrato in maniera analoga. Alcune di queste liste terminano con la frase "per la tavola del re", altre con la frase "per gli spiriti infernali". Un esempio d'una breve lista del primo tipo è il seguente:

1 *kur* 4 *qa* di pane KUM;
1 *kur* 10 *qa* di pane lievitato (?);
70 *qa* di torta;
28 *qa* di *šipku*;
2 *qa* di *arsânu*;
7 *qa* di olio;
2 *qa* di miele;
8 *qa* di sesamo (Birot, 1964, p. 35).

Ma, oltre a queste liste di cibo consegnato, ne troviamo anche alcune, attinenti all'elaborazione dei diversi ingredienti, che ci introducono nelle attività dei cucinieri stessi (Birot, 1964, p. 1), sebbene in modo molto sommario (1). Queste proto-ricette, indicanti azioni e oggetti, verbi (o avverbi) e nomi (o pronomi), assumevano una forma assai semplice:

1 vaso di miele
per la torta (Birot, 1964, p. 97),

a cui seguiva una data e un sigillo. In altre parole, si passa dal puro elenco di commestibili alla specificazione del prodotto per il quale vanno usati gli ingredienti, cioè alla prescrizione di una serie di azioni. Cosí i due aspetti d'una ricetta culinaria assumono la stessa forma della prescrizione medica: la lista dei componenti è seguita da una sommaria descrizione dei procedimenti a cui essi vanno sottoposti (spesso impiegando termini tecnici "stenografici" pertinenti esclusivamente a questo specifico contesto *scritto*). Seppure lo scrivere ricette non abbia la stessa importanza ai fini della crescita della conoscenza che ha il registrare la preparazione di altri composti (attività che all'inizio sono strettamente connesse), nondimeno la ricetta presenta significative implicazioni per l'ampliamento e la differenziazione dei repertori culinari che accompagnarono la differenziazione di cultura e società associata con gli sviluppi tecnologici dell'Età del bronzo, quando la cucina assunse uno specifico aspetto di "classe" (2). Analogamente, l'elaboratezza della cucina moderna dipende essenzialmente dalla litterazione dei suoi addetti. In essa la ricetta (come nella compravendita

1. "A volte, tuttavia, una redazione più precisa indica l'elaborazione che queste devono subire, oppure il prodotto risultante da questa elaborazione, o ancora, forse, l'ingrediente a cui devono essere associate o mescolate per ottenere un determinato cibo" (Birot, 1964, p. 2) [Cit. originale in francese – *n.d.t.*].

2. V. il mio saggio su "The Sociology of Cooking" (di prossima pubblicazione).

la ricevuta) regna sovrana, ed è un prodotto squisitamente letterato. La produzione di raccolte di ricette (cioè ricettari) occupa una fetta considerevole del mercato librario, assicurando una vendita costante a ogni editore impegnato nel settore. Nella stampa quotidiana e settimanale, la pubblicazione di ricette è un ingrediente tipico della "pagina per le donne". Anche le zone rurali della nostra cultura vedono il predominio del ricettario, anche se questo può presentarsi sotto forma di quaderno riempito di ricette raccolte in casa, presso i vicini, dai giornali. Recentemente, facendo un giro dei parenti d'una zia materna nella Scozia nord-orientale, trovai una mezza dozzina di questo tipo di ricettari. Tuttavia, c'erano e rimangono in Europa certe differenze urbano-rurali, che, per quanto non assolute sotto nessun profilo, esprimono la dipendenza dal negozio e dal mercato, anziché dall'orto e dalla fattoria, e in cui l'apprendimento avviene attraverso il libro, anziché a viva voce.

La cucina rurale, naturalmente, dipende spesso da una ricetta implicita, nel senso che ogni pasto richiede una fase di preparazione, successiva alla messa insieme degli ingredienti, che si basa più sulla "tradizione" che sul ricettario. I metodi appresi nel contesto della vita familiare sono acquisiti per via diretta anziché indiretta, mediante osservazione anziché lettura, osservando anziché ricorrendo a quel tipo di verifica che può aver costituito un modello della genesi del metodo sperimentale; in realtà, la disseminazione di ricette e libri sull'economia domestica tra le classi medie inglesi non fu qualcosa di slegato dalla disseminazione del sapere a opera della Royal Society. Il sapere culinario acquisito attraverso la partecipazione, anziché attraverso l'istruzione è necessariamente (in un certo senso della parola) conservatore e legato agli ingredienti facilmente disponibili, dando un'enfasi minore all'esecuzione d'una serie di "ordini" scritti e più risalto all'utilizzazione del contenuto dell'armadio di cucina, con un' improvvisazione a partire da certe *recettes de base*. Si tratta dei limiti e della libertà del *bricoleur* in contrapposizione a quelli dello scienziato, nei quali la misura esatta può preludere alla scoperta e all'invenzione.

L'attrattiva della cucina regionale sta precisamente nel suo legame con ciò che faceva la nonna (*les gaufres de mémé*) e con gli ingredienti "naturali" che questa impiegava, piuttosto che con le ricette che sono diffuse dalla scrittura (o, meglio, dalla stampa, avendo la standardizzazione della tipografia implicato anche la standardizzazione del cibo) e la cui vasta gamma di ingredienti fu possibile grazie alla capienza della nave a vapore, prima, e alla velocità dell'aeroplano, poi, i

quali a propria volta trasformarono l'esoterico in quotidiano.

Fino all'avvento della stampa, la letteratura culinaria europea era essenzialmente una letteratura per le case reali o per le nobili casate. Come tale, era eclettica in senso regionale, prendendo qua e là delle ricette e trasformandole in piatti "degni d'un re", per usare le parole d'una filastrocca inglese, benché la stessa idea si riscontri nell'antica letteratura araba (v. Rodinson, 1949; Roden, 1968). Per le classi superiori, la letteratura aiutava a mettere insieme le ricette (o, più comunemente, gli abbozzi di ricette) raccolte in luoghi diversi e, quindi, richiedenti l'importazione di ingredienti esotici indigeni. A questo livello, l'esistenza d'una specifica ricetta scritta, poniamo per le triglie in umido, esercita una certa influenza coercitiva sugli attori interessati alla preparazione di questo piatto, facendo sorgere l'idea di dover sperimentare qualcosa di nuovo, di dovere seguire una ricetta e di dover accumulare gli ingredienti necessari. Naturalmente, anche le norme verbali sono coattive, ma la ricetta scritta esercita un tipo abbastanza diverso di peso normativo, sia al livello di ricette di corte (in cui si vede la cosa nobile, perfino giusta e conveniente, da fare), sia al livello del *bourgeois gentilhomme* che su questo modo di fare apprende da un ricettario. Sotto questo profilo, la cucina contadina è diversa. In primo luogo, fa minore assegnamento sulle quantità esatte, che invece tendono a essere specificate in modo preciso nella ricetta scritta. In secondo luogo, tende ad essere meno legata a ingredienti specifici: la loro sostituzione è più facile se uno sa di stare preparando, non la *tripe à la mode de Caen*, ma semplicemente un piatto di trippa per la cena. In terzo luogo, in essa c'è più flessibilità per quanto riguarda i procedimenti.

Posso, magari, inserire un esempio personale. Imbattutici per la prima volta nel piatto tipico di Cantal, *l'aligot*, ne trovammo una ricetta stampata sul retro d'una cartolina illustrata (ma la si può pure reperire ne *La Cuisine occitane*). Incontrammo qualche difficoltà a reperire il formaggio specificato (*tome de Cantal*), che non era disponibile in nessuno dei negozi locali ma solo occasionalmente nei mercati, e a seguire le istruzioni fornite sulla cartolina. In seguito, informandoci di questo piatto negli immediati dintorni del luogo in cui abitavamo, trovammo parecchie casate che ci diedero ricette considerevolmente diverse l'una dall'altra. C'era una scarsa standardizzazione "culturale" del modo di preparazione, anche se gli ingredienti rimanevano relativamente costanti.

Se la cucina letterata è costrittiva (se uno segue il libro), ciò si

deve in parte al fatto che essa, come s'è visto nel caso di cui sopra, fornisce istruzioni ("apprendimento programmato") a individui che da soli non sanno come preparare i piatti. In città, dove i bambini trascorrono gran parte del tempo a scuola e non sono tenuti a dare un grande contributo alla casa o all'orto, gli individui spesso apprendono a cucinare indirettamente dai libri, anziché direttamente dall'ambiente familiare. Tale processo richiede necessariamente che si faccia "secondo una ricetta (scritta)", anziché apprendere mediante partecipazione, cioè con mezzi orali. Ma in situazioni quali l'elaborazione iniziale e la successiva trasmissione d'una cucina raffinata (di corte), la scrittura sembra avere svolto un ruolo importante nell'accumulazione e nell'apprendimento di un più ampio repertorio di ricette, da un lato, e nella conservazione e organizzazione di questo repertorio, dall'altro.

Nelle società completamente orali, almeno per quanto riguarda la casata ordinaria africana, le opportunità di apprendimento e trasmissione sono abbastanza limitate. La cucina viene, di solito, fatta all'aperto, e dunque nello spazio più comune, anziché in quello più privato. Pertanto le pressioni all'uniformità e all'omogeneità sono maggiori che non in una società contadina europea, dove le casate sono più piccole, i pasti più privati. Ma in una cultura orale le nuove ricette si apprendono per trasmissione da un individuo all'altro, in una situazione di contatto de visu. Il contesto concreto dovrebbe esaltare il rapporto tra insegnante e allievo, per es. tra madre e figlia. Infatti l'apprendimento orale tende a ripetere la "situazione iniziale", il processo di socializzazione. Per i cuochi delle corti, ancora una volta, apprendere vuol dire spesso porsi in una posizione subordinata verso un altro. Ma tutto ciò si evita, se si può usare una fonte scritta che, per quanto riguarda i rapporti umani, è "oggettiva", "neutrale", "impersonale" (3). Uno può apprendere in privato da adulto anche meglio che da bambino; si può apprendere a mutare la propria cucina, a modificare i propri modi di fare, senza ricorrere ai consigli diretti degli altri. Da qui, la generale diffusione di opere *stampate* sulla cucina, sul galateo e sul governo della casa (le opere *manoscritte* tendono a confinarsi ai pochi che non ne hanno bisogno nella stessa misura) in un'epoca in cui la trasformazoine della struttura socio-economica faceva della mobilità, sociale e geografica, un aspetto caratteristico della vita dell'Europa occidentale. Si potrebbe pure affermare che, al livello domestico, la pubblicazione di manuali di "corretto" comportamento rese possibile la rapida assimilazione degli arrampicatori sociali. Essa contribuí an-

3. Si veda Esther Goody (1977).

che, in un senso più generale, all'indebolimento delle sub-culture della società, dal momento che i "segreti" d'un gruppo venivano resi pubblici a tutti gli altri, anche se ci vollero la trasformazione politica del suffragio universale, la trasformazione economica dell'industrializzazione meccanizzata e la trasformazione sul piano delle comunicazioni della radio e, soprattutto, della televisione per generare l'attuale pressione all'uniformità nazionale, persino internazionale, che caratterizza il "villaggio globale".

Il secondo punto concerne lo sviluppo d'un più vasto repertorio di ricette. Nelle culture orali, i procedimenti di preparazione del cibo possono essere complessi, non tanto nei termini di quanto si pone in tavola, ma nella preparazione in sè. In Africa occidentale il tempo richiesto per preparare i grani di miglio per il porridge, per fare il burro di shea e per rendere la manioca adatta al consumo, tutte operazioni complesse, è molto considerevole. Ma le ricette che si possono ritenere nella memoria orale sono limitate per numero, mentre sono illimitate quelle che si possono ritenere nella forma scritta. Se si potessero contare le ricette di cui si serve effettivamente una donna in Africa occidentale, si otterrebbe un numero relativamente basso. Del resto, lo stesso può dirsi della maggior parte delle casate contadine e urbane d'Europa, specie quelle dove la moglie lavora, sia fuori casa che in casa. Tuttavia, uno può sempre consultare le proprie raccolte di ricette, i libri di cucina pubblicati o le colonne dei giornali al fine di accrescere il numero di piatti da poter preparare. Cosí la ricetta scritta serve in parte a colmare la lacuna creata dall'assenza della nonna (che ci si è lasciati dietro, al villaggio o nella penultima città in cui si è abitato), dalla debole comunicazione di cultura tra madre e figlia (spesso a causa delle attività alternative d'una delle due o di entrambe) e dalla possibilità del ricorso facile e a buon mercato ai pasti pronti, come pesce e patatine fritte, specialità gastronomiche, pasti surgelati in vassoio e altri di ogni specie. Nell'assolvere questa funzione il ricettario serve anche all'allargamento della varietà della cucina, sia d'una società che d'un dato individuo.

Se l'uso della ricetta scritta può enfatizzare e consacrare una differenziazione di tipo gerarchico, oltre che permettere l'accumulazione dei modi di preparazione relativi a molteplici località, tuttavia le sue implicazioni ai fini della crescita della conoscenza sono limitate. Lo stesso non può dirsi della ricetta medica di cui si è parlato prima. Ho già fatto rilevare il tipo di potere sull'organizzazione sistematica del materiale che la scrittura diede allo studio della chirurgia, secondo il

modello del "Papiro di Edwin Smith". Ferite, fratture, slogature sono considerate nel modo relativamente sistematico, destinato a restare quello indiscusso, ossia *a capite ad calcem*, dalla testa al piede (Sigerist, 1951, p. 305). Altre opere mediche non mostrano un sistema altrettanto esaustivo, anche se il "Papiro di Ebers" ha un preciso inizio e una precisa fine. Questo papiro è un compendio dedicato a numerosi argomenti interessanti il medico, generalmente introdotti da un "incipit", ad es.: "L'inizio del segreto del medico: conoscenza dei movimenti della testa...". Esso consiste soprattutto in "raccolte di ricette con prescrizioni per il trattamento delle malattie interne, delle malattie degli occhi, della pelle, delle donne, e altri disturbi" (Sigerist, 1951, p. 313). Il rapporto con la magia è stretto (il confine è, in verità, sempre incerto), e si può ben ritenere che la ricetta medica emerse dalla formula magica, proprio come la prescrizione era a sua volta contigua alla preparazione di cosmetici e alla ricetta dietetica o culinaria: una esigeva l'applicazione esterna della *materia medica* e delle sostanze connesse, l'altra il consumo interno di polveri, solidi e fluidi di vario genere (4).

Ma il fatto che tali rimedi venissero esposti nel papiro voleva dire che potevano anche essere l'oggetto di commenti e aggiunte. Qualunque cosa fosse espressa con la scrittura era investita d'un'autorità immensa, ed è significativo che Thoth, il dio della scrittura, fosse anche il protettore dei medici. Nell'introduzione al "Papiro di Ebers" si leggono le seguenti parole di Re, dio del sole: "Io lo salverò dai suoi nemici, e Thoth sarà la sua guida, egli che fa parlare la scrittura e ha composto i libri; egli dà all'abile, ai medici che lo accompagnano, l'abilità di curare. Colui che il dio ama, egli lo manterrà in vita" (Sigerist, 1951, p. 287). Pur avendo il dio donato tutta la conoscenza, questa poteva, nondimeno, essere accresciuta, con note a margine e colofoni, sicché il sapere contenuto nei manoscritti superava quello di qualsiasi singolo individuo. Di fatti, la pratica della medicina si scisse in numerose specializzazioni, e i ruoli proliferarono; come fece rilevare Erodoto, in Egitto "ogni medico è per una malattia... e tutto il paese è pieno di medici" (Erodoto, II, 84).

L'incorporazione della medicina in un testo scritto ben può avere condotto alla stessa scissione che si manifestò sul piano artistico tra compositori e recitatori, per lo meno per quanto riguarda la medicina greca che tanto doveva all'Egitto. Infatti, un trattato alchimistico gre-

4. Queste sostanze che, come *materia medica*, vengono ingerite per cura, possono essere proibite come cibo, per es., la carne di maiale nell'Antico Egitto.

co definisce la differenza tra il medico, da un lato, e il mago, dall'altro: il primo opera "meccanicamente e attraverso i libri", mentre il secondo è un prete, che agisce "grazie alle proprie sensazioni religiose" (Gardiner, 1947, p. 268; Sigerist, 1951, p. 364). Qui il medico, in quanto "scienziato", è contrapposto al guaritore, in quanto prete: il primo deve agire con il libro, il secondo è più libero di lasciare errare il suo spirito, di cercare nuovi rimedi, di colmare gli interstizi della parola scritta con messaggi ispirati dagli dei. Il costo del sapere libresco fu una restrizione imposta alla spontaneità.

In Mesopotamia, lo sviluppo della medicina seguì percorsi analoghi. I testi medici erano organizzati in modo abbastanza più accurato, essendo "raccolte di casi ordinate sistematicamente, sotto un certo titolo", secondo un principio di classificazione che era eziologico, sintomatico o clinico (Sigerist, 1951, p. 417). Queste opere non venivano soltanto copiate, ma anche curate; è assai probabile che costituissero i libri meno statici presenti nelle biblioteche degli scribi. Molte tavolette consistevano interamente in ricette, mentre altre elencavano sintomi e prognosi, ma venivano integrate e cambiate nel corso del tempo. Questo processo graduale di accumulazione, esposizione scritta, valutazione e accrescimento d'una serie di atti intesi ad alleviare i mali dell'umanità è collegato indubbiamente con la diagnosi e la cura della malattia nelle culture orali. Però, la sistematizzazione delle conoscenze, in concorso con l'attività in continuo incremento insita nella formazione professionale del medico letterato, significò un grande passo lungo la strada verso la "scienza moderna", la "medicina razionale", l'"attività logico-empirica", o qualsivoglia altra espressione ritenuta adeguata. E' il tipo di passo sulla strada dell'"addomesticamento della mente selvaggia" che è descritto cosí malamente dalle nostre teorie binarie correnti, impregnate della dicotomia corpo-anima che per tanto lungo tempo ha costituito un aspetto centrale del pensiero umano. Io, invece, preferisco porre in relazione questi cambiamenti con quelli verificatisi nella tecnologia dell'intelletto, tanto nei mezzi quanto nei modi di comunicazione, che permisero all'uomo di fare questi progressi sul piano della conoscenza umana.

8. LA GRANDE DICOTOMIA RICONSIDERATA

> Egli compose anche un libro, che intitolò... Della divisione della natura, estremamente utile per risolvere i dubbi di certe indispensabili indagini, se lo si scusa di certe cose in cui egli deviò dall'opinione dei latini, a causa d'un'eccessiva attenzione per i greci. In seguito, allettato dalla munificenza di Alfredo, venne in Inghilterra, e nel nostro monastero, come si racconta, fu trafitto dalle punte di ferro dei ragazzi a cui stava insegnando, e fu anche considerato un martire...
>
> *William of Malmesbury on Johannes Scotus*
> (tr. by J.A. Giles, 1847, p. 119)

All'inizio di questo libro si sono espressi dubbi sull'approccio dicotomico allo studio degli sviluppi conoscitivi della cultura umana, alla caratterizzazione dei modi di pensiero, alla crescita della conoscenza, che permea tante analisi nel campo della sociologia e della filosofia comparate, soprattutto perché la divisione noi/loro penetra molto a fondo il nostro linguaggio quotidiano.

La diffusa dicotomia tra società primitive e avanzate costituisce per alcuni la frontiera tra l'antropologia e la sociologia, per altri la linea di demarcazione tra loro e noi, tra il bricoleur e lo scienziato, tra il non logico, l'intuitivo, e il non razionale, da un lato, e il logico e il razionale dall'altro, mentre alcuni vedono addirittura nell'uno il campo delle rappresentazioni simboliche dell'azione sociale, nell'altro la vocazione al calcolo utilitario, al calcolo della ragion patica in contrapposizione alla "cultura" (1).

Consideriamo fino a che punto si può ritenere che gli effetti dei cambiamenti nel modo e nei mezzi di comunicazione spieghino le distinzioni dicotomiche tra quelli che vari autori hanno definito con i termini della lista che segue:

1. Nel suo libro, *Culture and Practical Reason*, Marshall Sahlins accetta l'argomento delle due società, delle due teorie, per abbandonarlo in un secondo momento. Tuttavia, egli mantiene a scopi analitici la sommaria distinzione, la "rozza" comparazione tra società "borghesi" e "tribali" che caratterizza molti studi di tipo strutturale, e la sua analisi è certamente vincolata a una posizione binaria.

primitivo	avanzato
selvaggio	addomesticato
tradizionale	moderno
"freddo"	"caldo"
(chiuso)	(aperto)
(in via di sviluppo)	(sviluppato)
pre-logico	logico
mitopoietico	logico-empirico

Ho affermato che questo trattamento dicotomico è inadeguato ad affrontare la complessità dello sviluppo umano. Abbiamo, inoltre, constatato che esso non propone ragioni della differenza, né meccanismi del cambiamento. Al contrario, esso accetta una tipologia che esprime, in termini di divisione binaria, ciò che sarebbe probabilmente accettabile come campo polarizzato.

Il problema può in parte risolversi, la "grande dicotomia" ridefinirsi, esaminando le differenze ipotizzate nello stile o nell'acquisizione culturale alla stregua di possibile sbocco dei cambiamenti nei mezzi di comunicazione, un risultato che dipende sempre per la sua concretizzazione da una serie di fattori socio-culturali. Nel cap. 3 ho analizzato la caratterizzazione data da Horton alle situazioni "aperte" e "chiuse", cercando di mostrare come alcuni degli aspetti che egli isola potrebbero meglio spiegarsi prendendo in considerazione le potenzialità della litterazione (2). Lo stesso, credo, può farsi per alcuni degli aspetti centrali che caratterizzano la divisione operata da Lévi-Strauss tra società calde e fredde e che furono discusse nel cap. 1. Tali caratteristiche furono cosí riassunte:

2. Le ragioni filosofiche sono state recentemente indagate da Skorupski (1976), il cui contributo è particolarmente utile in alcune delle questioni sollevate da Horton (con il quale egli ha lavorato). Per il cap. 3 sarebbe stata certamente giovevole una considerazione di alcuni suoi rilievi. Critico verso le implicazioni dell'impostazione dicotomica di Horton, egli tuttavia non riesce a spingere la sua analisi oltre i confini tracciati dai suoi procedimenti analitici e dalla limitata gamma di elementi etnografici impiegati (in particolare lo studio di Evans-Pritchard sugli Azande del Sudan). Egli pertanto non prende in considerazione i meccanismi del cambiamento o della differenziazione, ma solo problemi di ordine definitorio e "logico".

Addomesticato	*Selvaggio*	*Ed. 1962, pagina*
“caldo”	“freddo”	309
moderno	neolitico	24
scienza dell’astratto	scienza del concreto	3
pensiero scientifico	pensiero mitico	33, 44
conoscenza scientifica	conoscenza magica	33
ingegne-re (ria)	bricol-eur (age)	30
pensiero astratto	intuizione/immaginazione/percezione	24
impiego di concetti	impiego di segni	28
storia	atemporalità	348, 47
	miti e riti	321

Non considero questa lista un’esposizione esaustiva, e neppure soddisfacente, della differenza tra società più semplici e più complesse (per ricorrere alla piú felice distinzione di Bouglè), tuttavia essa fornisce una messa a fuoco per il dibattito contemporaneo e richiede quindi ulteriori commenti, alla luce del nostro argomento. Le prime due voci hanno uno scarso contenuto, a meno che “caldo” e “freddo” non siano riferiti alla velocità del cambiamento e, più specificamente, dei cambiamenti cumulativi a livello societario. Da qualunque osservatorio privilegiato consideriamo questo cambiamento, i passaggi alla scrittura, e, poi, alla stampa devono ritenersi decisivi nella formalizzazione e nell’accrescimento del flusso d’informazioni che fu un presupposto di molti degli aspetti di differenziazione tra le società preistoriche del neolitico e del paleolitico e le successive civiltà “moderne”.

A cosa si riduce il resto del contrasto? Nei termini più semplici, è un contrasto tra il dominio della scienza astratta e della storia, da un lato, e le forme più concrete di conoscenza (per es., “bricoleur” e “uomo tuttofare”), combinate con il pensiero mitico e magico e con le pratiche dei popoli “primitivi”, dall’altro. Io ritengo che il contrasto tra uso di concetti e uso di segni corrisponda alla dicotomia astratto/concreto.

L’idea di un passaggio di enfasi dalla magia e dal mito alla scienza e alla storia è stato il luogo comune del discorso antropologico fin dal suo stesso inizio. Inoltre, c’è sempre stata una tendenza a interpretare questi termini alla stregua di descrizioni o indici di modi di pensiero e di azione dicotomizzabili mediante parole come primitivo e progredito. Comunque, un’altra corrente di pensiero si è concentrata sull’ana-

lisi delle acquisizioni tecniche delle società più semplici, richiamando l'attenzione sugli elementi mitici o magici delle nostre società, anche se i primi tendevano a venire considerati come precorritori e i secondi come sopravvivenze.

L'esistenza stessa di questi due orientamenti, entrambi espressi nell'opera di Lévi-Strauss, indica l'inadeguatezza dell'idea di due diversi modi di pensiero, approcci alla conoscenza, o forme di scienza, dal momento che sono entrambi presenti, non solo nelle medesime società, ma nei medesimi individui. Inoltre, i termini stessi dell'analisi, in particolare magia e mito, sono sfuggenti, residui di un passato contrasto popolare con la religione da un lato (come nell'Inghilterra del sec. XVI) e con la storia dell'altro (come nell'Atene del sec. V a.C.).

L'apparizione di quella che chiamiamo storia fu strettamente legata all'avvento della scrittura, come lascia intendere la distinzione implicita con la preistoria. Non si trattò della presenza di documenti in sè, anche se conservazione e accumulo furono dei presupposti essenziali. Lévi-Strauss afferma che "non c'è storia senza date" (1966, p. 258), ma sarebbe più rispondente al vero dire che non ce n'è senza archivi. Ad ogni modo, anche le date dipendono da un sistema grafico, come lo stesso Lévi-Strauss dichiara, senza però spiegare, nella sua critica alla visione sartriana della storia e della continuità storica. Il codice generale della storia consiste – egli scrive – in "classi di date, ciascuna delle quali fornisce un sistema autonomo di riferimento... Esso opera mediante una matrice rettangolare:

• • • • • • • • • • • • • • •

• • • • • • • • • • • • • • •

• • • • • • • • • • • • • • •

• • • • • • • • • • • • • • •

• • • • • • • • • • • • • • •

• • • • • • • • • • • • • • •

dove ogni riga rappresenta classi di date che a scopo di schematizzazione possiamo chiamare orarie, quotidiane, annuali, secolari, millenarie e che, insieme, compongono una serie continua" (1966, pp.

260-61). L'intero processo che egli descrive è un eccellente esempio del tipo di formalizzazione incoraggiato dalla comunicazione visivo-spaziale e, soprattutto, dalla trasposizione del linguaggio nella forma scritta.

Non sono soltanto l'esistenza degli archivi o la formalizzazione delle informazioni che rendono possibile la storia, ma anche il tipo di attenzione critica che uno dedica ai documenti originari e ai commenti degli altri, specie quando uno esamina, accostandole, le diverse versioni. E, infine, c'è la combinazione di documentazione e riformulazione che la composizione scritta stessa comporta.

Questi aspetti non sono oscuri, però spesso vengono resi tali dalle formulazioni di quanti, storici, filosofi e altri, inclinano a pensare che lo stabilire una discontinuità (per mezzo di dicotomie correnti o di periodizzazioni storiche) sia in sè una forma di spiegazione. Alla fine, non possiamo fare altro che stabilire tale dicotomia o attribuire le diversità allo spirito della nazione, alla cultura o ai tempi. Nel nostro caso, penso che si possa fare di meglio. Non è fortuito che la sequenza di operazioni intrinseche alla storia (documentare, formalizzare, scrutare, riformulare), fu anche intrinseca alla scienza dell'antichità che si sviluppò sulla base delle scritture logografiche del Medio Oriente.

Perché dovrebbe la magia scomparire con questo sviluppo della scienza? Lasciamo da parte per un momento gli imprescindibili problemi di definizione e assumiamo di stare trattando una questione di sostanza. Nella misura in cui la magia va intesa come insieme di operazioni per trasformare il mondo, "simbolicamente" o meno, in tale misura questo insieme deve cedere il passo a un insieme rivale. Nella misura in cui incantesimi e altri tentativi di dominare il corso degli eventi dipendono dalla magia della parola, in tale misura essi tendono a cedere il passo al culto del libro. Ma rifiuterei la tesi che si tratti di "sistemi di pensiero" che competono su un piano di parità. La magia della formula (magica) dipende, almeno in parte, dalla virtuale identità tra chi parla e quello che dice. Come poter separare un uomo dalle sue parole? Come posso immaginarmi destinato a parlare una lingua altra, in un modo altro? La scrittura frappone una distanza tra l'uomo e i suoi atti verbali. L'uomo può esaminare ciò che dice in modo più oggettivo. Egli può mettere da parte, commentare, pure correggere la propria creazione – sia il proprio stile, sia la propria sintassi. Per cui, l'atteggiamento verso la scrittura differisce da quello verso la prestazione orale. Ma a restringere la sfera della magia non è tanto il cambiamento immediato, quanto piuttosto la modificazione a

lungo termine. Skorupski conclude il suo esame delle tesi di Horton con l'osservazione: "La scienza contiene indubbiamente elementi 'tradizionali' di legittimazione ... tuttavia ... essa è un modo di pensiero 'razionale' più che 'tradizionale'" (1976, p. 204). Io dico che è un modo "razionale" di pensiero (e, ancora una volta, prescindo dai problemi connessi alla terminologia weberiana e a quella popolare, corrente) grazie alla disponibilità di certi procedimenti. Quelli associati all'uso della scrittura ricoprono il posto principale, permettendo questa tecnica un genere diverso di esame del sapere corrente, una separazione più ponderata di *logos* da *doxa*, un'esplorazione più profonda e completa della "verità"; e sono gli stessi procedimenti che spianano la strada, sia alla registrazione e analisi sistematica dei dati che caratterizzarono le tavole astronomiche babilonesi e i teoremi geometrici euclidei, sia alla formalizzazione degli schemi classificatori e all'esplorazione reiterativa degli effetti d'un'azione sull'altra.

Parlare di sviluppo del pensiero astratto dalla scienza del concreto, di passaggio dai segni ai concetti, di abbandono dell'intuizione, immaginazione e percezione, significa ricorrere a mezzi poco più che rozzi per valutare in termini generali i processi implicati nella crescita cumulativa della conoscenza sistematica, una crescita che comporta complesse operazioni di apprendimento (oltre a balzi immaginativi) e che dipende in maniera decisiva dalla presenza del libro.

Che lo sviluppo della scienza e della conoscenza sistematica portò a un affievolimento degli aspetti cosmocentrici della religione e della magia (Skorupski, 1976) è altrettanto chiaro che nel caso di storia e mito. Ciò contribuisce a quello che può caratterizzarsi, in termini più generali, come il processo di secolarizzazione, un processo che ha avuto molte discontinuità, ma che non può ragionevolmente descriversi in termini né dicotomici, né relativistici. Il passaggio dalla scienza del concreto a quella dell'astratto, in altre parole lo sviluppo di concetti e formulazioni di tipo sempre piú astratto (fianco a fianco con quelli di tipo più concreto), non può comprendersi che in base ai cambiamenti fondamentali avvenuti nella natura della comunicazione umana.

Cosí possiamo evitare, non solo la "grande dicotomia", ma anche il relativismo diffuso che rifiuta di ammettere le differenze nel lungo periodo e considera ogni "cultura" come una cosa a sè stante, come una legge in sè. Questo, a un livello. Ma ciò non è tutto quanto c'è da dire su qualunque insieme di relazioni, per quanto se ne possano chiaramente definire i confini. L'insieme esiste nel contesto di una costellazione specifica di rapporti di produzione e di un particolare

livello di acquisizione tecnologica. La tecnologia, che crea possibilità e impone limiti a un vasto campo di interazione sociale, si trasforma, nel corso della storia umana, nella stessa direzione generale. Con "generale", intendo riferirmi, sia a un certo movimento a ritroso (il declino delle "arti utili" che W.H.R. Rivers osservò in certe aree della Melanesia), sia allo sviluppo d'una molteplicità di differenti tradizioni. Nondimeno, c'è una direzione, specie nelle sfere di quelli che sono stati chiamati "dominio sulla natura" e "crescita della conoscenza", e questo movimento è in rapporto con gli sviluppi nella tecnologia dell' intelletto, con le trasformazioni nei mezzi di comunicazione e, in particolare, con l'introduzione della scrittura.

Mi rendo conto che nel corso di questa disamina anch'io sono stato incline a scivolare in una trattazione dicotomica dell'eloquio di contro al testo, dell'orale di contro allo scritto. Ma, come s'è fatto risaltare, i cambiamenti sono molteplici e altrettanto numerosi sono i rapporti che s'imperniano su di essi. In molti dei primi sistemi di scrittura, i mezzi di comunicazione sono conferiti ai preti; in altri, è più forte la componente secolare. Ma un tratto comune alle società dove la litterazione si confina a un gruppo particolare (vale a dire, virtualmente tutte le comunità fino a epoche recenti) è che il contenuto di certi testi letterati è comunicato dai letterati agli illetterati, anche se questo materiale si trasmette, ovviamente, solo tra letterati. L'insegnante espone, l'uditorio risponde e memorizza, ma non è necessariamente letterato. Anzi, la maggior parte dell'istruzione assume proprio questa forma, presumendosi che sia questo il modo di insegnare. Cosí il teatro, che usa un testo scritto per comunicare con quello che nell'Inghilterra elisabettiana era un pubblico che non aveva, né poteva avere, accesso alla scrittura, al libro delle parole. Analogamente, la predica espone un testo scritto a un'assemblea che può non essere in grado di leggere la Bibbia. In ognuno dei casi, ci troviamo davanti a una prestazione da parte di letterati verso un uditorio che può non saper leggere. Ed è questa una posizione che certi gruppi di preti, mandarini o scribi possono voler conservare, anche quando gli sviluppi nei mezzi di comunicazione rendono tali restrizioni tecnicamente non necessarie e socialmente non giovevoli. Nondimeno, la cultura scribatica continua; gli *intellettuali* conservano il loro monopolio; i mandarini mantengono il dominio.

In altri casi, la litterazione specialistica può portare a una chiusura su se stessa che restringa la comunicazione letterata ai pochi eletti, sollevando quindi problemi in ordine allo status culturale dei suoi prodotti e in ordine al rapporto tra le "due culture", l'orale e la

letterata. Per esempio, l'epilogo del Codice legislativo di Hammurabi (Antico Babilonese I) afferma che esso era "destinato a essere letto da chiunque avesse subito un torto onde poter scoprire i propri diritti". Ma i giudici non erano in realtà letterati, sicché il codice rimase confinato nelle scuole (Landsberger, in Kraeling e Adams, 1960, p. 98). Cosa più sorprendente, si sostiene che i famosi miti mesopotamici, l'"Epica della creazione" e "Gilgamesh", erano "diffusi solo nelle scuole" (p. 98). Non solo il materiale epico di questa specie costituisce una piccolissima parte del prodotto totale della scrittura, ma esso apparve sulla scena relativamente tardi, non come epica nazionale, ma come produzione formalizzata nelle aule scolastiche. E Kramer afferma (*ibid.*, p. 110) che fruitore della maggior parte dell'attività letteraria di questo periodo non era tanto il grande pubblico, quanto piuttosto erano gli stessi scribi (3). Parker fa una considerazione analoga su alcuni segmenti di materiale scritto d'origine egizia, come gli inni: molti dei testi scolastici "inculcavano... principi morali" mentre l'allievo imparava a scrivere ((*ibid.*, p. 113).

Questa situazione produce proprio forme specifiche, non solo scritte, ma anche orali. Voglio dire che la componente orale nelle società con scrittura può essere influenzata in tutta una serie di modi dalla presenza di questo registro aggiuntivo. Nello sviluppare questa considerazione, giova ricordare i tre principali tipi di situazione linguistica:

1. dove la lingua assume una forma puramente orale;
2. dove la lingua assume entrambe le forme, orale e scritta (per tutta la popolazione o per una sua parte);
3. dove la lingua assume solo forma scritta, o perché quella orale si è estinta, o perché non è mai esistita.

Questi tre tipi corrispondono, grosso modo, alla distinzione di Swadesh tra:

1. lingue locali;
2. lingue universali;
3. lingue classiche.

Sono soprattutto le situazioni di questo secondo tipo che mi interessano, poiché fino alla fine del sec. XIX la litterazione si limitava ai pochi, anziché estendersi ai più, per ragioni, a volte tecniche, a volte

3. Questa affermazione non è condivisa da tutti: Speiser ritiene Gilgamesh un'epica nazionale, Landsberger un testo scolastico. Pur non escludendosi completamente a vicenda questi punti di vista, il secondo modifica certamente lo status di mito di Gilgamesh.

religiose, a volte di classe. Nelle condizioni d'una litterazione specialistica siffatta, la maggioranza delle persone conduce la propria vita quotidiana nel registro orale, sicché esistono, l'una accanto all'altra, una tradizione letterata e una tradizione orale. Del resto, in molte società antiche, l'uso della scrittura era, non solo specialistico (cioè ristretto agli scribi), ma anche limitato (cioè, per campo di applicazione).

Forse l'esempio estremo di litterazione limitata ci proviene dalla storia della scrittura minoico-micena, che sembra essere stata impiegata esclusivamente a scopi amministrativi: "di letteratura scritta non ne sopravvive neppure un frammento" (Dow, 1973, p. 582). La trasmissione e la composizione orali della "letteratura" devono avere continuato accanto a quest'antico uso burocratico della scrittura. Ma possiamo ritenere (come sono inclini a fare Parry e Lord) che i contenuti della comunicazione orale (per es., la struttura delle forme orali standardizzate) non si trasformarono in conseguenza? Chiaramente, molto dipende dall'estensione della litterazione, sia per numero e per status dei letterati, sia per portata della loro attività. Aspetti che a Creta erano insignificanti a tal punto che la litterazione, con il saccheggio dei Palazzi, verso il 1200-1100 a.C., si estinse. Ma il fatto che una certa interazione ineluttabilmente interviene tra i membri letterati e illetterati d'una comunità, e che i primi occupano spesso posizioni socialmente e culturalmente dominanti, fa supporre la possibilità che la tradizione orale subisca trasformazioni significative anche in questo stadio intermedio. Non mi riferisco solo al contenuto specifico della comunicazione, dove ovviamente le credenze degli illetterati possono essere influenzate dall'avvento della religione del Libro o dalla rappresentazione d'un dramma di Shakespeare. Anche gli schemi classificatori e gli stili della comunicazione possono subire importanti influssi. Come esempio – non per dimostrare certezza, ma per suggerire possibilità – prendo una "tabella", inserita in un dipinto (a Steiermark, Austria), che risale all'inizio del sec. XVIII ed è intitolata "Beschreibung und Konterfei der Europäischen Nationen" (tab. 6). Nelle colonne sono presentate 10 nazioni; le righe le classificano in base a 17 criteri: comportamento, malattia, gusti, ecc. L'attribuzione di caratteristiche specifiche ai popoli vicini è probabilmente un atteggiamento universale nelle società umane. Ma qui questa tendenza si formalizza a tal punto che ogni nazione *deve* essere classificata in base a ciascuno dei 17 caratteri, anche se il procedimento è troppo pretenzioso e mette in dubbio la credibilità dello schema. La tabella *va* riempita in ogni spazio; lo schema non consente caselle vuote; la matrice aborri-

Breve descrizione dei tipi europei e loro diverse caratteristiche

Tab. 6 – Le nazioni europee

Nomi	*Spagnoli*	*Francesi*	*Belgi*	*Tedeschi*	*Inglesi*
Modi	Altezzosi	Frivoli	Furbi	Schietti	Educati
Personalità	Creduloni	Pazienti e loquaci	Invidiosi	Tollerabili	Affettuosi
Intelletto	Intelligenti e saggi	Cauti	Sagaci	Arguti	Tenaci
Aspetto fisico	Mascolini	Infantili	Resistenti	Superiori	Effeminati
Abiltà	Nello scrivere	Affari militari	Diritto canonico	Diritto	Esperti delle cose del mondo
Costume	Rispettabili	Volubili	Rispettabili	Schiavi della moda	Francesizzati
Difetti	Altezzosi	Falsi	Volgari	Stravaganti	Irrequieti
Predilezioni	Adulazione e elogio	Guerra	Oro	Bere	Voluttuosi

Tab. 6 – (segue)

Nomi	Svizzeri	Polacchi	Ungheresi	Moscoviti	Turchi o greci
Malattie	Costipazione	Caratteristiche	Epidemie	Bodagra	Tisi
Il loro paese	Fertile	Ben coltivato	Piacevole	Buono	Fertile
Virtù militari	Coraggiosi	Machiavellici	Prudenti	Invincibili	Eroi del mare
Culto	Il meglio di ogni cosa	Bontà	Un po' meglio	Ancora più devoti	Volubili come la luna
Il loro padrone	Un monarca	Un Re	Un patriarca	Un Kaiser	Ora l'uno, ora l'altro
Eccessi	Frutta	Mercanzie	Vino	Grano	Il tenersi in disparte
Passatempi	Giochi	Intrighi	Chiacchiere	Bere	Lavoro
Paragone con un animale	Un elefante	Una volpe	Una lince	Un leone	Un cavallo
La loro vita finisce	In una barca	In battaglia	In un monastero	Nel vino	In acqua
Modi	Forti	Contadini	Sleali	Maliziosi	Volubili come il tempo in aprile
Personalità	Crudeli	Timidi	Inumani	Assai diversi dagli slavi	Piccoli demoni
Intelletto	Spietati	Sdegnosi	Taciturni	Nessuna abilità	Superficialmente intelligenti
Aspetto fisico	Ordinari	Medi	Sanguigni	Infinitamente rudi	Sguardo gentile e sensibile

Abilità	Libere professioni	Le diverse lingue	Il latino	Nel parlare greco	Affari politici
Costume	Tronfi	Dalla gonna lunga	Pieni di colore	Catene	Come le donne
Difetti	Credulità	Millantatori	Infidi	Parolai	Ancora più parolai
Predilezioni	Cibi cari	L'aristocrazia	Dare fastidio	Abiti piccoli	Amor proprio
Malattie	Coliche	Ernia	Influenza	Asma	Anemia
Il loro paese	Montagnoso	Boscoso	Fertile e ricco di minerali	Pieno di ghiaccio	Piacevole
Virtù militari	Impegno appassionato	Incerti	Come i pirati	Ben organizzati	Infingardi
Culto	Luoghi in cui ferve il lavoro	Credono ogni genere di cose	Attività	Apostata	Lo stesso
Il loro padrone	Proprietà allodiali	Qualcuno eletto	L'antipatico	Volontario	Un tiranno
Eccessi	Miniere	Opere di difesa	In tutto	Cannella	Cose tenere e delicate
Passatempi	Mangiare	Azzuffarsi	Ozio	Sonno	Essere malati
Paragone con un animale	Un bue	Un orso	Un lupo	Un asino	Un gatto
La loro vita finisce	Per terra	In una mangiatoia	Con un colpo di spada	Nella neve	In un inganno

sce lo spazio vuoto. E appena la classificazione, più elastica, del linguaggio quotidiano si formalizza in questo modo, la tabella si trasforma e, da registro d'un sistema classificatorio, diventa una specie di libro di consultazione, un prontuario del carattere nazionale, più un produttore che non un semplice prodotto, paragonabile a quella specie di tavole usate dagli astrologi e da altri specialisti per informare l'"uomo della strada" sulla natura dell'universo in cui egli si trova. Ma, come suggerisce il riferimento ai "prontuari", l'influsso del libro non si limita ai contesti letterati soltanto. Per esempio, la stessa forma esteriore d'una tabella può essere interiorizzata come parte della memoria visiva, la quale è per molti versi più "letterale", piú precisa, della memoria orale, essendo dominata dalla ricomposizione d'un'immagine totale, anziché d'una serie di suoni meno articolati; un'esposizione tabellare può strutturare la memoria verbale, influenzare la classificazione e il ricordo, oltre che incoraggiare certi procedimenti conoscitivi, come l'avversione per la casella vuota, che per taluni versi sono estranei alla situazione puramente orale. Una volta appresi, meccanismi essenzialmente grafici come l'alfabeto e la tabella matematica possono usarsi per organizzare una vasta gamma e una grande quantità di informazioni senza dover ricorrere a carta e penna.

L'influsso della scrittura su forma e contenuto è ancor più netto nel campo della letteratura. Quest'uso della lingua è permeato dall' idea e dalla pratica dell'ispezione visiva a tal punto che non richiederebbe neppure un accenno, se non fosse per il fatto che spesso ce ne dimentichiamo. Si ricordi la descrizione dell'"intollerabile lotta con le parole e i significati" di T.S. Eliot in *The Four Quartets* (*I quattro quartetti*)):

"Eccomi, a metà strada, con alle spalle vent'anni –
Vent'anni in gran parte sprecati, gli anni de l'*entre deux guerres* –
Di tentativi di imparare a usare parole, e ogni tentativo
E' un inizio del tutto nuovo, e un diverso tipo di fallimento
Poiché si è soltanto appreso la migliore delle parole
Per la cosa che non si ha più da dire, o per il modo in cui
Non si è più disposti a dire. E cosí ogni nuova impresa
E' un nuovo inizio, una scorreria nell'indistinto
Con logori attrezzi che continuano a deteriorarsi
Nella generale confusione dell'indeterminatezza dei sentimenti,
Drappelli indisciplinati dell'emozione. E quanto c'è da conquistare
Con la forza e la sottomissione, è stato già scoperto
Una o due, o parecchie volte, da uomini che non si può sperare
Di emulare – ma non c'è competizione –
C'è solo la lotta per recuperare quanto è stato perduto

E trovato e di nuovo ancora perso: e ora, in condizioni
Che appaiono avverse. Ma forse né perdita né guadagno.
Per noi c'è solo il tentativo. Il resto non è affar nostro.

Se caratterizzo il genere di lotta in cui Eliot era impegnato come specifico al registro scritto, rischio di essere frainteso, di vedermi attribuire la convinzione che la poesia orale sia, per contrasto, automatica, collettiva, "tradizionale". E non è affatto ciò che voglio dire. Ma l'"intollerabile lotta" assume una diversa sfumatura quando le parole sono materialmente distese sulla pagina davanti a me, suscettibili di cancellazione, risistemazione, sostituzione, esame, riflessione. E, come si è detto, una volta che avviene, la riflessione, nel contesto della scrittura, esercita un ascendente anche sulla stessa composizione orale. Si considerino la formalizzazione del metro, le complessità della rima e lo sviluppo della forma strofica che caratterizzano la poesia scritta. Si comprende facilmente che il sonetto è il prodotto della scrittura, ma, una volta prodotto, si può comporre oralmente, senza l'intervento dell'occhio o della mano.

L'accresciuta formalizzazione dei generi letterari è tipica del modo scritto, in parte grazie all'aggiunta d'un elemento visivo-spaziale e in parte grazie alla nuova possibilità di riorganizzare il materiale verbale in modi diversi. Un caso-limite dell'influsso dell'elemento visivo-spaziale è la poesia di Herbert, *Easter-wings,* in cui la tipografia rispecchia l' iconografia d'un'ala (v. pag. seguente).

Ma, seppure in modo diverso, quest'influsso si riflette in tutta la tradizione della calligrafia islamica, nella quale lo scriba non può prendersi alcuna libertà riguardo al contenuto verbale del Corano, ma è incoraggiato a elaborare complessi disegni per l'occhio.

Ma non si tratta soltanto di trucchi tipografici o stili calligrafici, ma della manipolazione del contesto visivo-spaziale nel suo insieme. Un caso sin troppo facile è il tipo di riferimento anagrammatico preferito dai poeti metafisici: l'anagramma di Herbert sulla Vergine Maria ("How well her name an *Army* doth present"), come il gioco di parole di Richard Crashawe con il suo nome ("Was Car then Crashawe; or Was Crashawe Car, Since both within one name combined are? ") sono (a differenza del comune bisticcio di parole) impossibili nel linguaggio orale. Nessuno di questi due specifici esempi ha molto di encomiabile. Ma il tipo di esame minuzioso che rappresentano è intrinseco all'attività erudita nel suo complesso, al contributo che essa ha dato sia alla crescita della conoscenza che alle assurdità esposte in tabelle.

Easter-wings.

Lord, who createdst man in wealth and store,
Though foolishly he lost the same,
Decaying more and more,
Till he became
Most poore:
With thee
O let me rise
As larks, harmoniously,
And sing this day thy victories:
Then shall the fall further the flight in me.

My tender age in sorrow did beginne:
And still with sicknesses and shame
Thou didst so punish sinne
That I became
Most thinne.
With thee
Let me combine
And feel this day thy victorie:
For, if I imp my wing on thine,
Affliction shall advance the flight in me.*

Ancora una volta, dall'esame minuzioso possono scaturire cambiamenti nelle "forme orali standardizzate", nella struttura e nella dizione dei canti e dei poemi epici. Le espressioni orali differiscono per grado di formalizzazione, e non c'è dubbio che aspetti come la "formula" (Lord, 1960) o il parallelismo semantico (Fox, 1971) sono aspetti della poesia composta oralmente (4).

*"Dio, che creasti l'uomo nella ricchezza e nell'abbondanza,/ Anche se scioccamente egli le perse,/ Rovinando sempre più,/ Fino a diventare poverissimo:/ Con te/ Fammi salire/ Armoniosamente, come le allodole,/ E cantare in questo giorno le tue vittorie:/ Poi la caduta favorisca il volo in me./ La mia tenera età cominciò nella sventura:/ E ancora con le malattie e la vergogna/ Tu punisti il peccato/ Perché io divenni molto debole./ Con te/ Fammi unire/ E sentire in questo giorno la tua vittoria:/ Poiché, se io innesto la mia ala sulla tua,/ L'afflizione farà avanzare il volo in me" (*n.d.t.*).

4. I canti funebri loDagaa sono pieni di parallelismo semantico, che occupa molta parte della struttura ritmica ed ha poco o nulla a che fare con altre forme di binarismo.

Udite, o voi re,
prestate ascolto, o voi principi;
io, proprio io, canterò al Signore;
canterò lodi al Signore Iddio di Israele;
Signore, quando uscisti da Seir,
quando marciasti dalle campagne di Edom,
la terra tremò, e il cielo fremette,
e anche le nubi precipitarono acqua (Giudici, 5, 3-4).

L'effetto, sicuramente, deriva non tanto dalla ripetizione d'una formula quanto dalla risonanza dei cambiamenti – dall'equilibrio tra ripetizione e innovazione. Ma siffatti caratteri non necessariamente vengono abbandonati con l'introduzione della scrittura (5). La formalità può venire ulteriormente formalizzata, e sarebbe un errore ritenere che la poesia che troviamo nelle prime culture scritte evidenzi necessariamente più un residuo orale che non un'elaborazione letteraria. La formula non viene seguita esclusivamente nel registro orale; le liste che appaiono in Omero non sono necessariamente, più di quanto non lo siano le tavole pitagoriche o aristoteliche, l'attestazione d'una composizione orale. Le deduzioni relative alla natura della tradizione orale che derivano da fonti scritte richiedono il piú attento esame. La maggior parte della trascrizione trasforma, spesso in modi complessi; non si può mai essere del tutto sicuri di quale sia la locuzione rappresentata dal "testo".

Ci sono, naturalmente, differenze considerevoli tra canti ritmici brevi e opere più lunghe, ma si potrebbe sostenere che le qualità altamente formali di qualche poesia che troviamo negli antichi documenti scritti non derivino tanto dalla tradizione orale in sè e per sè, ma rappresentino un rafforzamento, un'estensione, di certi aspetti sotto la pressione d'un sistema di scrittura che favorisce lo sviluppo di modelli aventi una componente visivo-spaziale. La situazione più propizia a questo sviluppo sembrerebbe quella in cui un locutore letterato comunichi con un uditorio illetterato; ma l'esistenza stessa di componenti metriche e semantiche sviluppate dai letterati può anche influenzare i compositori orali. Per fare un esempio parallelo, l'oratoria, con l'intervento della scrittura, può formalizzarsi diventando retorica.

Le questioni particolari della formula e del parallelismo semantico sono casi marginali e non sono intrinseci alla mia analisi. Più impor-

5. "I testi poetici si caratterizzano per la fissazione, codificata o meno, di rapporti di equivalenza tra diversi punti della sequenza del discorso, rapporti che sono definiti ai livelli 'superficiali' di rappresentazione della sequenza" (Ruwet, 1975, p. 316) [In francese nel testo, *n.d.t.*].

tante è la posizione della tabella e della lista. La seconda è legata intimamente e immediatamente ai processi conoscitivi. Infatti, la creazione del genere di liste, reali o figurate, che ho chiamato *shopping lists* (liste degli acquisti, delle cose da trattare, agenda) rientra nel più generale processo di pianificazione dell'azione umana. Nel loro volume su *Plans and the Structure of Behavior* ("Piani e struttura del comportamento") Miller, Gallanter e Pibram notano che "pianificazione si può intendere come costruzione d'una lista di verifiche da compiere" (1960, p. 38), dove la verifica fa parte della fase pre- e post-operativa dell'attività e la lista è un modo di rappresentare "l'organizzazione gerarchica del comportamento" (*ibid.* p. 15). Non sono tanto l'elaborazione di piani, l'uso del pensiero simbolico, quanto invece l'esteriorizzazione e la comunicazione di questi piani, transazioni nel simbolismo, che caratterizzano l'uomo. Ed è proprio questa attività che viene promossa, favorita, trasformata e trasfigurata dalla scrittura, come può essere confermato da una rapida osservazione delle attività di elencazione dei propri parenti o colleghi. Essa rappresenta un aspetto del processo di decontestualizzazione (o, meglio, di ri-contestualizzazione) che è intrinseco alla scrittura, non solo in quanto attività esterna, ma anche come attività interna. Per dirlo altrimenti, la scrittura ci permette di parlare liberamente dei nostri pensieri. Naturalmente, ogni discorso è programmato dal cervello e quindi soggetto al controllo dell'orecchio interno; la maggior parte di quello che chiamiamo pensiero è discorso silenzioso. Ma solo una piccola parte di quello su cui riflettiamo si presenta come atto di comunicazione interpersonale, cioè A a B con rif. X, anche se le comunicazioni infrapersonali (riflessioni) possono rivestire una grande importanza potenziale.

Parecchie sono le ragioni per cui queste riflessioni non riescono a giungere nell'arena uditiva. Forse non c'era un ascoltatore in quel dato momento, ed è difficile immagazzinare per una futura occasione il pensiero fuggevole. Oppure è intervenuta su di esse una censura, nel senso postulato da Freud, a opera d'un meccanismo interno. O l'ascoltatore può avere occupato una posizione autorevole, o essere stato ostile, annoiato; o semplicemente interessato, come la maggior parte di noi, alle proprie faccende e quindi disposto allo scambio su base di parità e comune interesse, ma riluttante all'idea di ascoltare un monologo, non disposto a sentire l'inesorabile esposizione dei pensieri altrui, salvo in certe condizioni sociali, come il caso giudiziario, l'allocuzione funebre, il discorso matrimoniale, la preghiera a Dio.

Ora, la scrittura ci offre la possibilità proprio di questo monologo che il rapporto orale spesso impedisce. Essa consente all'individuo di

"esprimere" i suoi pensieri per esteso, senza interruzione, con correzioni e cancellature, secondo una formula appropriata. Ovviamente ciò che, per questo scopo, si richiede non è soltanto un modo di scrittura, ma una scrittura corsiva e il genere di strumenti che permettono una rapida registrazione. Per registrare il discorso interno o esterno, il pensiero o la parola, carta e penna fanno, chiaramente, meglio all'uopo dello stilo e dell'argilla, proprio come la stenografia è più efficace della scrittura normale, la macchina per scrivere elettrica di quella manuale. Ma una volta che la registrazione abbia avuto luogo, la successiva revisione si basa sull'ispezione visiva e sulla riformulazione che ne consegue.

Per "concludere" questa "conclusione", non ci vuole troppa riflessione sui contenuti d'un libro per comprendere la trasformazione che la scrittura ha prodotto nella comunicazione, non solo in senso meccanico ma in senso conoscitivo – quello che noi possiamo fare con le nostre menti e quello che le nostre menti possono fare con noi. Ho cercato di considerare alcuni punti di vista espressi da vari autori sulle "culture altre" in contrapposizione alla nostra, per vedere se è possibile dare maggiore precisione, maggiore significatività, alle differenze ipotizzate, cercando di valutare il contributo dei mutamenti avvenuti nei mezzi di comunicazione. Esaminando meccanismi e differenze, ho cercato di delineare un approccio al problema dei processi conoscitivi – della "natura del pensiero umano", de *l'esprit humain* (per usare le formule di Chomsky e di Lévi-Strauss, rispettivamente) – che tenta di spiegare gli effetti delle differenze esistenti nel modo di comunicazione tra gli esseri umani e al loro interno. Voglio soprattutto sottolineare la rilevanza di questo aspetto interno, poiché il ruolo dell'orecchio interno e il contributo della scrittura alla chiarificazione dei propri pensieri non trovano quasi mai adeguato riconoscimento da parte di quanti inquadrano gli elementi costitutivi della comunicazione in una questione di rapporti esterni tra esseri umani (o tra persone sociali): il caso più cospicuo, ma non sempre il più riduttivo, è l'uditorio di sè, cioè se stessi, poiché anche a questo livello lo "sfondo sociale" riveste la massima importanza, è un presupposto essenziale del tipo di processo conoscitivo che ci è abituale. Come sottolineava Durkheim, il fattore sociale viene interiorizzato, reso soggettivo. Ma interiorizzazione non equivale a imprimere su una *tabula rasa*, non è un calco di cera; essa è parte d'un dialogo interno, in cui svolgono il loro ruolo "la natura della mente umana" (la struttura iniziale, nell' accezione cartesiana di Chomsky; la struttura programmata, evolutiva,

nel senso piagettiano) e la continua reazione con quanto è esterno (l'ambiente, dai libri ai deserti).

Si potrà ritenere troppo eclettico questo modo di affrontare il problema del pensiero umano, un approccio che accontenta un po' il razionalista e un po' l'empiricista, che avvalora tanto l'*intro*spezione quanto l'*i(n)*spezione. Comunque, la polemica che si genera trattando la teoria come una materia di opposizione binaria non sempre fornisce l'atmosfera più propizia al progresso intellettuale; le soluzioni insoddisfacenti sono spesso provocate da formulazioni insoddisfacenti, e il ritorno di Chomsky a una dicotomia settecentesca non è adeguato se non come arma per attaccare le asserzioni più estreme del behaviorismo (e per dimostrare che l'estremismo non è prerogativa esclusiva di quest'ultimo). Inoltre, tale approccio (Chomsky, 1968, p. 25) inclina a definire la "natura del pensiero umano" al livello della specie, al livello degli elementi universali del linguaggio, soprattutto la grammatica universale, la struttura grammaticale, dal momento che la struttura profonda del significato è legata alla struttura di superficie del suono dalla trasfigurazione grammaticale (6).

Sia chiaro che non voglio dire che si può ignorare questo livello. Ma i problemi del pensiero umano non possono affrontarsi in termini di universali soltanto. Non sono solo gli antropologi che hanno richiamato l'attenzione alle differenze negli stili conoscitivi delle varie culture; la specificazione della differenza è una reazione banale e sensata ai conflitti di cultura. Alcuni linguisti hanno avuto la tendenza a spiegare le differenze conoscitive al livello delle differenze tra linguaggi specifici. Si ricorda lo stimolante tentativo di Benjamin Lee Whorf di specificare le implicazioni dei differenti linguaggi per i modelli conoscitivi e i sistemi sociali. Nelle società industrializzate occidentali, l'"europeo medio corrente" ricevette credito dalla presenza di testi formalizzati, dalla documentazione, da liste e formule. Questa interessante impostazione cerca di far fronte al problema della differenza, ma non riesco, fin troppo ovviamente, ad apprezzare l'influsso dei fattori sociali esterni sul linguaggio. Tutti questi aspetti vengono correlati alle lingue europee solo perché esse sono *scritte*. Il desiderio di rapportare queste caratteristiche alle variabili linguistiche, minuziosamente definite, rappresenta un esempio del frequente prevalere sullo sforzo intellettuale dei confini formali dei settori accademici. Nondimeno, è curioso che ben pochi uomini di scienza abbiano dedicato

6. Nella misura in cui questa è un'interpretazione da dare all'affermazione generale di Chomsky, essa è anche l'unica.

attenzione alle condizioni della riproduzione delle proprie forme di conoscenza e al suo influsso sul pensiero umano. Vigotsky parlava delle condizioni storiche della determinazione della coscienza e dell' intelletto umani. Pur volendo modificare il concetto di determinazione, il ruolo dei cambiamenti nei mezzi e nel modo di comunicazione (di cui il linguaggio non è che un elemento, anche se il più importante) va indagato nel tempo, nei termini d'uno sviluppo che è, sia storico sia sociologico e psico-biologico, che tiene conto, sia del testo scritto sia dell'espressione orale. Infatti, la scrittura, non è una mera registrazione fonografica della parola, come Bloomfield (e altri) pretendono; dipendendo da condizioni sia sociali che tecnologiche, essa favorisce speciali forme di attività linguistica associate agli sviluppi di particolari tipi di problematica, in cui lista, formula e tabella svolsero un ruolo fondamentale. Se vogliamo parlare della "mente selvaggia", questi ultimi furono alcuni degli strumenti del suo addomesticamento.

C'è una lingua "poco nota",
Che gli amanti reclamano propria.
I suoi simboli sorridono sulla terra,
Modellati dalla portentosa mano della natura.

The Language of Flowers

Osier, ... Frankness.
Osmunda, ... Dreams.
Ox Eye, ... Patience.
Palm, ... Victory.
Pansy, ... Thoughts.
Parsley, ... Festivity.
Pasque Flower, ... You have no claims.
Patience Dock, ... Patience.
Passion Flower, ... Religious superstition.

Fig. 4 – Il linguaggio dei fiori (Michael Joseph, 1968)

BIBLIOGRAFIA

Albright, W. F. (1968), *Yahweh and the Gods of Canaan*. London.
Anderson, P. (1974), *Passages from Antiquity to Feudalism*. London.
Beattie, J. H. M. (1968), 'Aspects of Nyoro symbolism', *Africa*, 38:413–442.
(1970), 'On understanding ritual', in B. R. Wilson, ed., *Rationality*. Oxford.
(1976), 'Right, left and the Banyoro', *Africa*, 46:217–235.
Beidelman, T. O. (1961), 'Hyena and rabbit: a Kaguru representation of matrilineal relations', *Africa*, 31:61–74.
Bendix, R. (1960), *Max Weber: An Intellectual Portrait*. New York.
Benn, S. I. (1967), 'Equality, moral and social', *The Encyclopedia of Philosophy*. New York.
Berlin, B., and Kay, P. (1969), *Basic Color Terms: their Universality and Evolution*. Berkeley, California.
Birot, M. (1960), *Textes administratifs de la salle 5 du palais* (Archives royales de Mari IX). Paris.
(1964), *Textes administratifs de la salle 5 du palais* (2e partie) (Archives royales de Mari XII). Paris.
Bloch, M. ed. (1975), *Political Language and Oratory in Traditional Society*, London.
Bloomfield, L. (1933), *Language*. New York.
Bottéro, J. (1956), *Textes administratifs de la salle 110* (Archives royales de Mari VII). Paris.
(1958), 'Lettres de la salle 110 du palais de Mari', *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 52:163–176.
Braimah, J. A. and Goody, J. (1967), *Salaga: the Struggle for Power*. London.
Breasted, J. H. (1930), *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, 2 vols. Chicago.
Bruner, J. S. *et al.* (1966), *Studies in Cognitive Growth*. New York.
Bunzel, R. (1932), 'Zuñi Origin Myths', *Forty-seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington.
Cassirer, E. (1944), *An Essay on Man*. New Haven, Conn.
Chadwick, H. M. and N. K. (1932), *The Growth of Literature*. Vol. I. Cambridge.
(1936), *The Growth of Literature*. Vol. II. Cambridge.
Cherry, C. (1966), *On Human Communication*. 2nd edn. Cambridge, Mass.
Chiera, E. (1929), *Sumerian Lexical Texts from the Temple School of Nippur*. Chicago.
Chomsky, N. (1968), *Language and Mind*. New York.
Cole, M. and Scribner, S. (1974), *Culture and Thought*. New York.
Cooley, E. H. (1909), *Social Organisation*. New York.
Cox, M. R. (1893), *Cinderella, 345 Variants* (Folklore Society Monograph No. 31). London.

Culpeper, N. (*n.d.*), *The British Herbal and Family Physician* (1st edn. 1649 London).
Dentan, R. C. ed., (1966), *The Idea of History in the Ancient Near East.* New Haven, Conn.
de Saussure, F. (1960), *Course in General Linguistics.* London (1st French edn. 1916).
Dewdney, S. (1975), *The Sacred Scrolls of the Southern Ojibway.* Toronto.
Dieterlen, G. (1952), 'Classification des végétaux chez les Dogon, *Journal de la Société des Africanistes,* 22:115–158.
Douglas, M. (1966), *Purity and Danger.* London.
Doutté, E. (1909), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord.* Algiers.
Dow, S. (1973), 'The linear scripts and the tablets as historical documents (a) Literacy in Minoan and Mycenaean lands', in I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond and E. Sollberger, eds., *The Cambridge Ancient History,* Vol. 2, Part I, *History of the Middle East and the Aegean Region c. 1800–1380 B.C.* Cambridge.
Durkheim, E. (1915), *The Elementary Forms of the Religious Life.* Glencoe, Illinois (1st French edn. 1912).
(1933), *The Division of Labour in Society.* New York (1st French edn. 1893).
Durkheim, E. and Mauss, M. (1903), *Primitive Classification.* Transl. and ed. by R. Needham, London, 1963.
Eisenstein, E. L. (1968), 'Some conjectures about the impact of printing on Western society and thought: a preliminary report', *Journal of Modern History,* 40:9–56.
Empson, W. (1930), *Seven Types of Ambiguity.* London.
Evans-Pritchard, E. E. (1934), 'Lévy-Bruhl's theory of primitive mentality', *Bulletin of the Faculty of Arts* (Cairo), 2:1–36.
(1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.* Oxford.
(1940), *The Nuer.* Oxford.
Falkenstein, A. (1936), *Archäische Texte aus Uruk.* Leipzig.
Field, M. J. (1948), *Akim-Kotoku: an Oman of the Gold Coast.* London.
Finnegan, R. (1970), *Oral Literature in Africa.* Oxford.
Forbes, R. J. (1954), 'Chemical, culinary and cosmetic arts', in C. Singer *et al.*, eds., *A History of Technology,* Vol. I, *From Early Times to Fall of Ancient Empires.* Oxford.
Fox, J. J. (1971), 'Semantic parallelism in Rotinese ritual language', *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde,* 127:215–251.
Frazer, J. (1890), *The Golden Bough.* London.
Gardiner, A. H. (1947), *Ancient Egyptian Onomastica.* London.
Gay, J. and Cole, M. (1967), *New Mathematics in an Old Culture.* New York.
Gelb, I. J. (1963), *A Study of Writing.* 2nd edn. Chicago.
Goody, E. N. (1977), 'Towards a theory of questions' (Malinowski lecture, 1975), in E. N. Goody, ed. *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction.* Cambridge.
Goody, J. (1959), 'Ethnohistory and the Akan of Ghana', *Africa,* 29:67–81.
(1962), *Death, Property and the Ancestors.* Stanford.
(1968a), ed., *Literacy in Traditional Societies.* Cambridge.
(1968b), 'The myth of a state', *J. Mod. African Studies,* 6:461–473.
(1968c), 'Time: social organisation', in *International Encycl. Soc. Sciences,* 16:30–42. New York.
(1969), *Comparative Studies in Kinship.* London.

(1972a), *The Myth of the Bagre*. Oxford.
(1972b), 'Literacy and the non-literate', *Times Literary Supplement*, 12 May 1972. (Reprinted in R. Disch, ed., *The Future of Literacy*. Englewood Cliffs, New Jersey, 1973).
(1975), 'Religion, social change and the sociology of conversion', in J. Goody, ed., *Changing Social Structure in Ghana*. London.
(1976a), 'Civilisation de l'écriture et classification, ou l'art de jouer sur les tableaux', *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 87–101.
(1976b), 'Literacy and classification: on turning the tables', in R. K. Jain, ed., *Text and Context*. Philadelphia.
(1977), 'Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre', *L'Homme*, 17:forthcoming.
Goody, J., Cole, M. and Scribner, S. (1977), 'Writing and formal operations: a case study among the Vai', *Africa*, forthcoming.
Goody, J. and Watt, I. P. (1963), 'The consequences of literacy', *Comparative Studies in History and Society*, 5:304–345.
Goody, J. and Wilks, I. (1968), 'Writing in Gonja', in J. Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge.
Gordon, C. H. (1965), *Ugaritic Textbook* (Analecta Orientalia, 38). Rome.
Gordon, E. I. (1959), *Sumerian Proverbs: Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Philadelphia.
Granet, M. (1934), *La Pensée chinoise*. Paris.
Grant, M. (1970), *The Ancient Historians*. London.
(1973), *Roman Myths*. London.
Greenfield, P. M. (1972), 'Oral or written language: the consequences for cognitive development in Africa, the United States and England', *Language and Speech*, 15:169–177.
Greimas, J. and Rastier, E. (1968), 'The interaction of semiotic constraints', *Game, Play, Literature*. Yale French Studies, No. 41.
Griaule, M. (1948), *Conversations with Ogotemmêli*. English transl., London, 1965.
Hammel, E. A. (1972), *The Myth of Structural Analysis: Lévi-Strauss and the Three Bears* (Addison-Wesley modules in Anthropology, No. 2). Reading, Mass.
Havelock, E. A. (1963), *Preface to Plato*. Cambridge, Mass.
(1973), *Prologue to Greek Literacy*. Cincinnati.
Hirst, P. Q. (1975), 'The uniqueness of the West', *Economy and Society*, 4:446–475.
Hockett, C. (1960), 'The Origin of Speech', *Scientific American*, 203:88–96.
Hodgkin, T. (1976), 'Scholars and the revolutionary tradition: Vietnam and West Africa', *Oxford Review of Education*, 2:111–128.
Horton, R. (1967), 'African traditional thought and Western science', *Africa*, 37:50–71, 155–187.
Horton, R. and Finnegan, R. eds., (1973), *Modes of Thought*. London.
Hussey, M. (1967), *Chaucer's World: A Pictorial Companion*. Cambridge.
Jakobson, T. (1939), *The Sumerian King-List*. Chicago.
Kaufman, E. L., Lord, M. W., Reese, T. W., and Volkmann, J. (1949), 'The discriminations of visual number', *Am. J. Psych*, 62:498–525.
Kay, P. (1971), 'Language, evolution and speech style'. Draft paper.
Kinnier Wilson, J. V. (1972), *The Nimrud Wine Lists*. British School of Archaeology in Iraq.
Kirk, G. S. (1962), *The Songs of Homer*. Cambridge.
(1970), *Myth: its meaning and functions in ancient and other cultures*. Cambridge.

Kraeling, C. H. and Adams, R. M. eds., (1960), *City Invincible*. Chicago.
Kramer, S. N. (1956), *From the Tablets of Sumer*. Indian Hills, Colorado.
Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago.
(1970), 'Logic of discovery or psychology of research?', in I. Lakatos and A. Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge.
Lakatos, I. and Musgrave, A. eds., (1970), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge.
Landsberger, B., ed., (1955), (MSL III) *Materialen zum Sumerischen Lexicon* III. Rome.
(1967), (MSL IX) *Materialen zum Sumerischen Lexicon* IX. Rome.
(1969), (MLS XII) *Materials for the Sumerian Lexicon* XII. Rome.
(1971), (MSL XIII) *Materials for the Sumerian Lexicon* XIII. Rome.
Lehrer, A. (1969), 'Semantic cuisine'. *Journal of Linguistics*, 5:39–55.
Lévi-Strauss, C. (1956), 'Les organisations dualistes, existent-elles?', *Bijdragen*, 112:99–128.
(1960), 'On manipulated sociological models', *Bijdragen*, 116:45–54.
(1962), *La Pensée sauvage*. Paris. (Engl. transl. London, 1966.)
(1968), 'The concept of primitiveness', in R. B. Lee and I. De Vore, eds., *Man the Hunter*. Chicago.
(1970), *The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology*, London. (1st French edn. 1964.)
(1973), *From Honey to Ashes*. London. (1st French edn. 1966.)
Lévy-Bruhl, L. (1910), *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris. (Engl. transl. by L. A. Clare, *How Natives Think*. London, 1926.)
Lloyd, G. E. R. (1966), *Polarity and Analogy*. Cambridge.
Lord, A. B. (1960), *The Singer of Tales*. Cambridge, Mass.
(1967), 'The influence of a fixed text', in *To Honor Roman Jakobson*, vol. II, *Janua Linguarum*, series major 32. Paris and The Hague.
Lyons, J. (1963), *Structural Semantics* (Publications of the Philosophical Society, 20). Oxford.
(1968), *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge.
Maranda, P. and E. K. (1971), *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*. The Hague.
Maranda, P. and E. K. eds. (1971), *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia.
Maspero, G. (1888), *Un Manuel de hiérarchie égyptienne*. Paris.
Masterman, M. (1970), 'The nature of a paradigm', in I. Lakatos and A. Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge.
Maybury-Lewis, D. (1960), 'The analysis of dual organizations', *Bijdragen*, 116:17–44.
Merton, R. K. (1941), 'Karl Mannheim and the sociology of knowledge', *J. Liberal Religion* 2. (Reprinted in *Social Theory and Social Structure*, revised edn. 1957. Glencoe, Illinois.)
(1945), 'The Sociology of Knowledge', in G. Gurvitch and W. E. Moore, eds., *Twentieth Century Sociology*. (Reprinted Merton, 1957) New York.
Miller, G. A. (1956), 'The magical number seven, plus or minus two: some limits on our capacity for processing information', *Psychol. Rev.*, 63:81–97.
Miller, G., Gallanter, E. and Pibram, K. (1960), *Plans and the Structure of Behavior*. New York .
Mounin, G. (1970), *Introduction à la sémiologie*. Paris.

Murdock, G. P. (1941), *Ethnographic Bibliography of North America*. New Haven, Conn.
Nadel, S. F., (1942), *A Black Byzantium*. London.
Needham, J. (1956), *Science and Civilisation in China*, Vol. 2, *History of Scientific Thought*. Cambridge.
Needham, R. (1956), Introduction to English translation of E. Durkheim and M. Mauss, *Primitive Classification*. London.
(1967), 'Right and left in Nyoro symbolic classification', *Africa*, 37:425–452.
(1976), 'Nyoro symbolism: the ethnographic record', *Africa*, 46:236–246.
Needham, R. ed. (1973), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago.
Nesbit, W. M. (1914), *Sumerian Records from Drehem*. New York.
Norman, D. A. (1969), *Memory and Attention*. New York.
Nougayrol, J. (1962), 'L'influence babylonienne à Ugarit, d'aprés les textes en cunéiformes classiques', *Syria*, 39:28–35.
Ong, W. J. (1971), *Rhetoric, Romance and Technology*. Ithaca, New York.
(1974), *Ramus, Method and the Decay of the Dialogue*. New York.
Opie, I. and P. (1959), *The Lore and Language of Schoolchildren*. Oxford.
Oppenheim, A. L. (1964), *Ancient Mesopotamia*. Chicago.
Page, D. (1973), *Folktales in Homer's Odyssey*. Cambridge, Mass.
Parsons, T. (1937), *The Structure of Social Action*. New York.
(1966), *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, New Jersey.
Popper, K. (1963), *Conjectures and Refutations*. London.
(1970), 'Normal science and its dangers', in I. Lakatos and A. Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge.
Postman, L. and Keppel, G. eds. (1969), *Verbal Learning and Memory*. London.
Pulgram, E. (1951), 'Phoneme and grapheme: a parallel', *Word*, 7:15–20.
(1965), 'Graphic and phonic systems: figurae and signs', *Word*, 21:208–24.
Radcliffe-Brown, A. R. (1922), *The Andaman Islanders*. Cambridge.
Rattray, R. S. (1913), *Hausa Folklore*. Oxford.
Roden, C. (1968), *A Book of Middle Eastern Food*. London.
Rodinson, M. (1949), 'Recherches sur les documents Arabes relatifs à la cuisine', *Revue des études islamiques*, 17–18.
Rohwer, W. D. Jr. (1975), 'An introduction to research on individual and developmental differences in learning', in W. K. Estes, ed., *Handbook of Learning and Cognitive Processes*, vol. 3: *Approaches to Human Learning and Motivation*. Hillsdale, New Jersey.
Rosemont, H. Jr. (1974), 'On representing abstractions in archaic Chinese', *Philosophy East and West*, 24:71–88.
Ruwet, N. (1975), 'Parallélismes et deviations en poésie', in *Langue, discours, société: pour E. Beneviste*. Paris.
Sahlins, M. (1976), *Culture and Practical Reason*. Chicago.
Scribner, S. and Cole, M. (1973), 'Cognitive consequences of formal and informal education', *Science*, 182:553–559.
Shils, E. (1968), 'Intellectuals', in *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York.
Shippey, T. A. (1972), *Old English Verse*. London.
Sigerist, H. E. (1951), *A History of Medicine*, I: *Primitive and Archaic Medicine*. London.

Skorupski, J. (1976), *Symbol and Theory: a philosophical study of the theories of religion in social anthropology*. Cambridge.
Smith, M. G. (1957), 'The social functions and meaning of Hausa praise-singing', *Africa*, 27:26–45.
Smith, P. (1975), *Le Récit populaire au Ruanda* (Classiques africains). Paris.
Soyinka, W. (1976), *Myth, Literature and the African World*. Cambridge.
Tait, D. (1961), *The Konkomba of Northern Ghana*. London.
Tambiah, S. J. (1968), 'The magical power of words', *Man*, 3:175–208.
Todorov, T. (1971), *Poétique de la prose*. Paris.
(1973), 'Le discours de la magie', *L'Homme* 13:38–65.
Turner, V. W. (1967), *The Forest of Symbols*. Ithaca, New York.
Vachek, J. (1939), 'Zum Problem der geschriebenen Sprache', *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, 8:94–104.
(1959), 'Two chapters on written English', *Brno Studies in English*, I:7–34.
(1973), *Written Language* (Janua Linguarum. Ser. critica, No. 14). The Hague.
von Soden, W. (1936), 'Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft', *Die Welt als Geschichte*, 2:411–464, 509–577.
Wartofsky, M. W. (1967), 'Metaphysics as a heuristic for science', in R. S. Cohen and M. W. Wartofsky, eds., *Boston Studies in the Philosophy of Science* III, New York.
Weber, M. (1947), *The Theory of Social and Economic Organization*. (Engl. transl.). London.
Whorf, B. L. (1956), *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. New York.
Wilson, B. R. ed. (1970), *Rationality*. Oxford.
Wiseman, D. J. (1962), *The Expansion of Assyrian Studies*. Inaugural Lecture, School of Oriental and African Studies, University of London.
(1970), 'Books in the Ancient Near East and in the Old Testament', in P. R. Ackroyd and C. F. Evans, eds., *The Cambridge History of the Bible* Vol. 1, *From the Beginnings to Jerome*. Cambridge.
Woolley, L. (1963), 'The beginnings of civilization', *History of Mankind: Cultural and Scientific Development*, Vol. 1, part 2. London.
Worsley, P. M. (1955), 'Totemism in a changing society', *Am. Anthrop.*, 57:851–861.
Wu Ching-Tzu (1957), *The Scholars* (transl. by Yang Hsien-Yi and Gladys Yang). Peking.
Yates, F. (1966), *The Art of Memory*. London.

Abbreviazioni

Iasar Institute of African Studies (Legon, Ghana), Arabic Collection
L.D. LoDagaa
Mah Musée d'Art et d'Histoire, Ginevra
Oed Oxford English Dictionary
Msl Materiali per il Lessico Sunmerico - Materials for the Sumerian Lexicon - Materialen zum Sumerischen Lexicon
Vat Vorderasiatische Tontafelsammlung der Berliner Museums

Fonti delle tabelle e delle figure

Tabelle

1. I clan zuñi
   (da: Needham, 1963. Con il permesso di Routledge & Kegan Paul Ltd e dell'University of Chicago Press)
2. Corrispondenze zuñi
   (da: Needham, 1963. Con il permesso di Routledge & Kegan Paul Ltd e dell'University of Chicago Press)
3. Destra e sinistra nella classificazione simbolica nyoro
   (da: Needham, 1967)
4. I segni dello zodiaco e loro associazioni
   (da: Hussey, 1967, p. 22)
5. Cos'è veramente la logica
   (da: Ong, 1974. Con il permesso della Harvard University Press)
6. Le nazioni europee
   (da: "Beschreibung und Konterfei der Europäischen Nationen", dipinto del XVIII secolo, Steiermark, Austria)

Figure

1. La geometria della mente
   (da: Ong, 1974. Con il permesso della Harvard University Press.
   Fotografia con il permesso della Houghton Library, Hardvard University)
2. Addomesticamento come esperienza individuale
   (da: Mrs Arnold Foster, *In the Valley of the Yangtse,* London
   Missionary Society, 1899)
3. "Round Robin" inviato al dottor Johnson
4. Il linguaggio dei fiori
   (da: Michael Joseph, *The Language of Flowers,* 1968)

INDICE ANALITICO